
Přehled antropologických teorií kultury

Václav Soukup



portál

KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Soukup, Václav

Přehled antropologických teorií kultury / Václav Soukup. -
- Vyd. 2. -- Praha : Portál, 2004. -- 229 s. - (Studium) ISBN
80-7178-929-1

572(091) * 130.2(091) * 572.026 * 572.028

- antropologie — dějiny
- kulturologie — dějiny
- kulturní antropologie
- sociální antropologie
- studie

316.7 - Sociologie kultury. Kulturní život

Lektoroval: PhDr. Petr Skalník, CSc.
© Václav Soukup, 2000 Portál, s. r. o.,
Praha, 2000

ISBN 80-7178-929-1

Obsah

1 Úvod	7
2 Předmět a metody sociální a kulturní antropologie	9
2.1 Ideové zdroje sociální a kulturní antropologie	9
2.2 Vznik antropologického pojmu kultura	13
2.3 Typologie pojmu kultura	15
2.4 Metody studia kultury v antropologii	16
2.5 Shrnutí - zdroje, předmět a klasifikace antropologie	19
3 Evolucionistická antropologie	23
3.1 Evolucionismus - výzkum kultury v čase	23
3.2 Edward Burnett Tylor - antropologie jako věda o kultuře	26
3.3 Lewis Henry Morgan — antropologie jako dějiny kultury	33
3.4 Shrnutí — přínos evolucionistické antropologie k rozvoji společenských věd	37
4 Difuzionistická antropologie	39
4.1 Difuzionismus - výzkum kultury v prostoru.....	39
4.2 Grafton Elliot Smith - antropologie jako studium kulturní difuze.....	41
4.3 Franz Boas - antropologie jako induktivní věda o rase, jazyku a kultuře	44
4.4 Shrnutí — difuzionismus kontra evolucionismus.....	52
5 Konfiguracionismus	54
5.1 Konfiguracionismus - systémová teorie kultury	54
5.2 Alfred Louis Kroeber — antropologie jako věda o superorganické realitě ...	56
5.3 Ruth Fulton Benedictová - antropologie jako věda o kulturních vzorech	64
5.4 Shrnutí - konfiguracionismus jako metodologická výzva a zdroj inspirace.....	77
6 Psychologická antropologie	79
6.1 Osobnost a kultura - antropologická perspektiva	79
6.2 Margaret Meadová — antropologie jako studium osobnosti a kultury	82
6.3 Ralph Linton - antropologie jako studium sociálních rolí	91
6.4 Shrnutí - mezikulturní výzkumy osobnosti a kultury	96
7 Funkcionalistická a strukturálně funkcionalistická antropologie	98
7.1 Britská sociální antropologie - funkcionální perspektiva.....	98
7.2 Bronislav Kasper Malinowski - antropologie jako studium potřeb a institucí	99

7.3 Alfred Reginald Radcliffe-Brown - antropologie jako srovnávací sociologie	106
7.4 Edward Evan Evans-Pritchard - antropologie jako věda o smyslu.....	111
7.5 Max G. Gluckman - antropologie jako studium sociálních konfliktů	116
7.6 Edmund Ronald Leach - antropologie jako kontextuální strukturalismus	120
7.7 Shrnutí - kultura a společnost jako funkční systém.....	125
8 Strukturální antropologie	128
8.1 Francouzská sociální antropologie - strukturální perspektiva	128
8.2 Claude Lévi-Strauss — antropologie jako studium binárních kontrastů	131
8.3 Shrnutí - kultura jako strukturální systém	139
9 Neoevolucionistická antropologie	141
9.1 Neoevolucionismus — renesance vývojové perspektivy	141
9.2 Leslie Alvin White - antropologie jako kulturologie.....	143
9.3 Shrnutí - renesance evolucionismu ve vědách o člověku a kultuře	148
10 Ekologická antropologie	150
10.1 Ekologická antropologie - ekosystémová perspektiva	150
10.2 Julian H. Steward - antropologie jako kulturní ekologie	152
10.3 Marvin Harris — antropologie jako kulturní materialismus	157
10.4 Shrnutí - kultura jako adaptivní systém	162
11 Nová etnografie	164
11.1 Nová etnografie — Sémiotická a kognitivní perspektiva.....	164
11.2 Mary Douglasová - antropologie jako studium symbolických forem kultury.....	168
11.3 Victor Witter Turner - antropologie jako interpretace symbolů	173
11.4 Clifford Geertz — antropologie jako umění a literární žánr.....	178
11.5 Shrnutí — kultura jako kognitivní a symbolický systém	185
12 Trendy v současné vědě o člověku, společnosti a kultuře	189
12.1 Postmoderní antropologie	189
12.2 Diferenciace přístupů v antropologii	190
12.3 Hledání nové syntézy — sociobiologická perspektiva	192
12.4 Hledání nové syntézy - kulturologická perspektiva	194
12.5 Věda o člověku, společnosti a kultuře v měnícím se světě.....	198
Malý slovník antropologických pojmů.....	199
Odkazy	206
Vybraná bibliografie.....	214
Jmenný rejstřík	220
Věcný rejstřík	223

Použité ilustrace pocházejí od kmene Mimbů a Hohokan z Amerického jihozápadu

1 Úvod



Zdá se, že jedním ze symptomů Postmoderní doby je narůstající konfrontace se světem „těch druhých“. Téměř před očima nám vyrůstá nový multikulturní svět. Svůj podíl na tom mají masmédiá, která doslova „pohlcují čas a prostor“ a přenášejí nás do nejrůznějších končin světa. Na poznávání cizích kultur má svou zásluhu také průmysl cestovního ruchu a stále rozsáhlejší migrace obyvatel zemí třetího světa, kteří opouštějí chudý jih a východ, aby participovali na životním stylu příslušníků euroamerické civilizace.

Pod tlakem modernizace mizí původní kulturní rozmanitost a současně narůstá homogenizace světové kultury. Na druhé straně v mnoha zemích dochází k boji za uchování národní identity a kulturní plurality. Charakteristickým rysem současného vývoje moderních společností je navíc nárůst sub-kultur a kontraktur, které umožňují v rámci jedné kultury rozvíjet *nové* alternativy způsobu života.

Všechny tyto trendy staví lidstvo před problém hledání nového transkulturního porozumění. Ve svých důsledcích to znamená renesanci vědy, která se od svého vzniku programově zabývala studiem cizích kultur v čase a prostoru - sociální a kulturní antropologie. Předmětem sociální a kulturní antropologie je výzkum kultury chápané jako způsob života sdílený členy určité společnosti. Základní princip, který antropologové při studiu cizích společností uplatňují, je doktrína kulturního relativismu - posuzování kultur jako jedinečných entit, které nelze hodnotit kulturními standardy naší společnosti. Z antropologické perspektivy nejsou „lepší“ a „horší“ kultury, ale pouze Jiné kultury“. Proto je nezbytné posuzovat cizí hodnoty, normy a obyčeje v kontextu té kultury, která je vytvořila.

Není pochyb o tom, že tradiční předmět antropologických výzkumů — exotický svět primitivních kultur - nenávratně mizí v čase. Vznik širokého spektra subkultur v rámci moderních společností spolu s nezbytností efektivně zvládat transkulturní komunikaci však před sociální a kulturní antropologií otevřel nové výzkumné pole. Tak jako dříve antropologové odjížděli na své mise za domorodci do Afriky, Asie a Tichomoří, studují dnes široké spektrum moderních subkultur — „kmenů“ mediků, anarchistů, duchodců, reklamních pracovníků, bezdomovců, narkomanů, farmářů nebo horníků.

Základní cíl i výzkumná metoda přitom zůstávají stejné jako v minulosti. Prostřednictvím terénního výzkumu, založeného na dlouhodobém pobytu mezi příslušníky zkoumané komunity, se antropologové snaží dosáhnout poznání „světa těch druhých“ a přispět tak k účinné transkulturní komunikaci. Rozšíření spektra antropologických výzkumů na moderní industriální společnosti navíc umožňuje postihnout naši vlastní kulturu a dospět k hlubšímu pochopení existence člověka na sklonku druhého tisíciletí.

Tato kniha je určena především posluchačům humanitních fakult, zejména studentům kulturologie, etnologie, archeologie, sociologie, pedagogiky, psychologie a filozofie. Těm všem by měla posloužit jako úvod do studia antropologických teorií člověka, společnosti a kultury. Současně se obrací k široké odborné i laické veřejnosti, aby jí poskytla ucelenou představu o předmětu, metodách a *vývojových* proměnách anglosaské sociální a kulturní antropologie. Při prezentaci významných antropologických osobností jsme se úmyslně zaměřili na americkou, britskou a francouzskou antropologii, neboť představuje reprezentativní vzorek stavu a úrovně antropologického myšlení. Jsme si plně vědomi nejednotnosti v užívání pojmů sociální antropologie a kulturní antropologie v Americe a Evropě. Pro zjednodušení našeho výkladu jsme se proto přiklonili k tradiční klasifikaci, která respektuje skutečnost, že sociální antropologie se rozšířila na území Velké Británie (včetně jejích bývalých dominií) a v kontinentální Evropě. Oproti tomu s kulturní antropologií se dnes setkáme zejména ve Spojených státech, odkud pronikla do ostatních částí Ameriky.

Za výchozí bod výkladu antropologických teorií člověka a kultury jsme zvolili vznik **antropologického pojmu kultura**, přijetí doktríny **kulturního relativismu** a rozpracování metody terénního výzkumu. Uvedení triády kategorií **kultura - kulturní relativismus - terénní výzkum** do vědy o člověku, společnosti a kultuře podle našeho názoru učinilo v průběhu 20. století z kulturní a sociální antropologie jednu z nejprogresivnějších společenských věd. Vlastní jádro této knihy tvoří analýza nejvýznamnějších antropologických škol a směrů - **klasického evolucionismu, difuzionismu, konfiguracionismu, psychologické antropologie, funkcionalismu, strukturalismu, neoevolucionismu, ekologické antropologie a nové etnografie**. Proměny jednotlivých antropologických teorií člověka a kultury prezentujeme na pozadí osudů nejvýznamnějších světových antropologů. Tento přístup nám umožňuje prokázat hypotézu, že to byli právě sociální a kulturní antropologové, kteří učinili z vědy o člověku a kultuře skutečný předvoj společenských věd a zásadním způsobem přispěli k uznání principu **kulturní plurality** - jednoho z pilířů postmoderny. Bohužel, v České republice, která dala světu řadu vynikajících antropologů (L. Pospíšil, P. L. Garvin, L. Holý, A. Gellner, P. Skalník aj.), není dosud sociální a kulturní antropologie v plném rozsahu institucionalizována. Je naším přáním, abychom touto knihou přispěli k dalšímu rozvíjení sociální a kulturní antropologie ve střední Evropě.

2 Předmět a metody sociální a kulturní antropologie

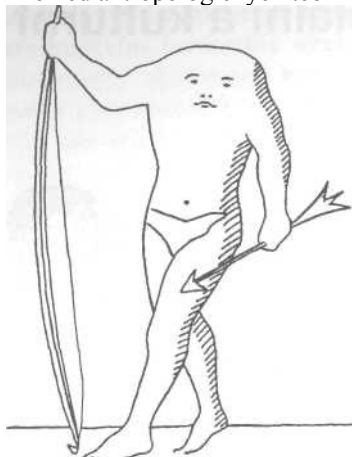


2.1 Ideové zdroje sociální a kulturní antropologie

Ideové zdroje sociální a kulturní antropologie lze nalézt v pracích vědců, kteří se programově zabývali studiem světa „těch druhých“. Se snahou konceptualizovat sociální svět v pojmech „my“ a „oni“ se setkáváme ve všech společnostech. Není jistě náhodou, že většina přírodních národů označovala svůj kmen slovem „lidé“, zatímco okolním etnikům uštěďrovala pejorativní označení, která punc lidství stírala. Cizí kmeny a společnosti byly označovány jako „nepřátelé“, „opičáci“, „všiváci“ a podobně. S analogickým přístupem k diferenciaci sociálního světa se můžeme setkat v antickém starověku, který měl pro cizince označení „barbar“. Pád Říše západoférické a vznik raných „barbarských“ feudálních států na území křesťanské Evropy samozřejmě neznamenal konec tendence dělit společnosti na „my“ a „oni“. Znovu a znovu totiž přicházeli cizinci, jejichž víra a životní způsob vyvolávaly v obyvatelích středověké Evropy nedůvěru nebo odpor. Typickým výrazem takových postojů jsou středověká židovská ghetta nebo přímá vojenská konfrontace s tehdy expandující arabskou kulturou.

Novou kapitolu v dějinách evropské vědy o člověku a kultuře znamenalo století velkých zámořských objevů. Úspěšné plavby Kryštofa Kolumba, Vasca da Gama a Fernáoa de Magalhães otevřely před užaslymi zraky Evropanů pestrý svět exotických kultur Nového světa, Afriky a Tichomoří. Tato zkušenost se samozřejmě promítla do nové konceptualizace sociálního světa. Starověkého „barbara“ vystřídal novověký exotický „divoch“, který byl ve jménu křesťanské morálky a civilizačního pokroku převychováván a vykořisťován.

Na sklonku 17. století, pod vlivem zpráv o cizích zemích a neznámých kulturách, byli učenci nuceni připustit, že evropské hodnoty a normy nemusí být absolutně platné a pravdivé. Konfrontace se světem cizích kultur navíc vedla k úvahám nad smyslem evropské kultury. Zpochybnění **evropocentrismu** ve svých důsledcích znamenalo útok na **etnocentrismus** - odvěkou lidskou tendenci poznávat, hodnotit a interpretovat svět z perspektivy kultury vlastního společenství. V průběhu 18. století se tak v dílech osvícenských filozofů setkáváme se zárodky doktríny **kulturního relativismu**, který vyrůstá



Středověké představy o obyvatelích neznámých zemí byly fantastické. Na obrázku akefalus - bezhlavý člověk z ostrovů v Indickém oceánu.

z tolerance ke způsobu života cizích společností a programově respektuje existenci odlišných hodnot, norem a idejí. Mezi průkopníky kulturního relativismu a předchůdce moderní vědy o cizích kulturách z tohoto hlediska patří například Giambattista Vico, John Locke, Anne Robert Jacques Turgot, Francois Marie Arouet-Voltaire, Charles Louis de Secondat Montesquieu a Claude Adrien Helvétius. Seznamte se podrobněji s jejich přínosem ke konstituování vědy o člověku a kultuře.

K zakladatelům novověké antropologie patří anglický filozof John Locke (1632-1704). Ve svém spise *Zkoumání lidského rozumu* (1690) odmítl Descartovo učení o vrozených idejích a za základní zdroj poznání označil lidskou zkušenost. Lockovo tvrzení, že si člověk osvojuje poznatky a pravidla chování v průběhu sociálního učení, de facto otevírá jeden ze základních tematických okruhů psychologické antropologie — problematiku **socializace** a **enkulturace**. Lockův kulturní relativismus popírající vrozené pravdy jako základ sociálních norem a pravidel byl úzce spjat s principem tolerance. Svědčí o tom například jeho *Dopis o toleranci* (1685-1686), v němž vylíčil toleranci jako základní atribut opravdové církve.

Na Lockův kulturní relativismus navázal především francouzský politik a ekonom Anne Robert Jacques Turgot (1727—1781), který upozornil na determinující roli kultury. Podle jeho názoru není možné chápat výchovu jako pouhý přenos informací od rodičů a učitelů, neboť děti formuje také vnější sociální a životní prostředí. Pro konstituování kulturního relativismu je významný Turgotův předpoklad **psychické jednoty lidstva**. Podle Turgota příslušníci tzv. „primitivních kultur“ disponují stejnými psychickými dispozicemi jako civilizované národy. Existencí odlišných vzorců chování a myšlení u různých společností je proto nutné vysvětlovat rozdíly ve výchově, nikoli vrozenými psychickými dispozicemi.



Setkání Evropanů s příslušníky cizích kultur mělo velice často podobu agresivní konfrontace.

Uznání **plurality kultur** ve svých důsledcích znamenalo pro evropské učence metodologickou výzvu, které se v plném rozsahu zhostila až sociální a kulturní antropologie 20. století. Již v první polovině 18. století se však setkáváme s prvními pokusy o programové srovnávání zvyků a institucí různých společností. Jako první použil **komparativní metodu** při studiu přírodních národů francouzský jezuita a misionář Joseph Francois Lafitau (1681-1740). S jistou nadsázkou je možné Lafitaua označit za zakladatele systematického etnografického studia severoamerických indiánů. Vydání jeho práce *Obyčeje amerických divochů ve srovnání s obyčeji nejzazších dob* (1724) představuje kvalitativní zvrát v dějinách vědy zabývající se studiem cizích kultur. Lafitau v mezikulturní perspektivě podal podrobný obraz rodového zřízení, které označil za univerzální jev prvobytné společností. Svou práci napsal na základě pětiletého pobytu mezi indiány kmene Irokézů. Při zpracování své knihy Lafitau efektivně využil také informace Julienu Garniera - jezuitu, který prožil mezi kanadskými indiány (Hurony) téměř šedesát let svého života. Lafitau neomezil svůj zájem na studium indiánské kultury, nýbrž originálním způsobem ji srovnával se zvyky a institucemi starověkých národů. Na základě zjištění, že Irokézové disponují podobnými znalostmi jako evropské a asijské kultury, formuloval hypotézu, že původní pravlastí amerických indiánů byl Starý svět. Podle Lafitaua v průběhu migrace do Nového světa došlo k „degenerativním“ proměnám původní vyspělé kultury a ztrátě víry v jediného Boha. Přesto se v kultuře amerických indiánů zachovaly pozůstatky evropských zvyků a obyčejů. Tyto „kulturní fragmenty“ se staly předmětem komparace se zvyky a institucemi antického starověku. Lafitau opo-

noval autorům, kteří považovali „barbarské národy“ za společnosti bez Boha, náboženství, zákona a rozvinutých forem vlády. Podle jeho názoru lze v kultuře přírodních národů identifikovat pozůstatky uctívání nejvyšší bytosti i existenci sociálního řádu.

Zvláštní místo mezi učiteli, kteří inspirovali vznik moderní vědy o společnosti a kultuře, zaujímá italský filozof Giovanni Battista Vico (1668—1744). Vico je možné označit za tvůrce moderní **teorie cyklického vývoje** národů a kultur. Myšlenka neustálého historického koloběhu nebyla zcela nová. Konceptu cyklického vývoje, podle níž po kulturním růstu a rozkvětu následuje úpadek, rozpracoval již řecký historik Polybios. V novověké historiografii a filozofii to však byl právě Vico, kdo vtiskl této antické myšlence argumentační jasnost a intelektuální přesvědčivost.

Podle Vica se společnost vyvíjí na základě vnitřních, zákonitých příčin a za zdánlivým dějinným chaosem lze nalézt koherenci a racionální řád. Každý národ prochází třemi základními epochami - božskou, heroickou a lidskou. Tyto vývojové fáze jsou analogické obdobím lidského života - dětství, mládí a zralosti. Stát údajně vzniká až v heroickém období a je spjatý s vládou aristokracie. V lidské epoše je vystřídán demokratickým státem, v němž vítězí svoboda a přirozená spravedlnost. To je podle Vica vrchol vývoje lidstva, po kterém následuje mravní úpadek a návrat do původního barbarství. Odtud znovu začíná progresivní vzestup a další koloběh. Není jisté náhodou, že cyklická koncepce dějin nalezla své přívržence mezi sociálními a kulturními antropology, kteří se zabývali studiem vzniku, vývoje a zániku konkrétních sociokulturních systémů v čase a prostoru. Vico totiž jako jeden z prvních formuloval teorii plurality kultur. Podle Vica si při studiu dějin musíme být vědomi toho, že jednotlivé kultury se od sebe odlišují. Otázky, které si kladli Řekové doby Homérovy, se liší od otázek, jež si kladli Římané, Číňané nebo Evropané žijící na sklonku středověku. Hodnoty, normy a ideje různých kultur se totiž odlišují v čase a prostoru.

Cyklická koncepce dějin nebyla jedinou teorií objasňující evoluci lidské kultury. Podstatně vlivnější se stala osvícenská **doktrína nepřetržitého lineárního pokroku**. Mezi zakladatele teorie lineární evoluce patřil francouzský filozof Jean Antoine de Condorcet (1743-1794). Ve svém hlavním díle *Nástin historického obrazu pokroku lidského ducha* (1795) rozpracoval koncepci dějin jako nepřetržitého pokroku, jehož zdroj tkví v nárůstu lidského vědění. Condorcet rozděluje dějiny lidstva do 10 epoch, z nichž tři zahrnují období prvobytné společnosti. První epocha zahrnuje období rodové společnosti, ve které byl způsob obživy založen na lovu a rybolovu. Druhá epocha zahrnuje období přechodu od pastevectví k zemědělství. Třetí epocha zahrnuje období rozvoje zemědělství až do vynálezu písma.

Druhým významným osvícenským myslitelem, který přispěl k rozpracování koncepce dějin jako nepřetržitého pokroku, byl skotský filozof a historik Adam Ferguson (1723—1816). Ve svých dílech *Rozprava o dějinách občanské společnosti* (1768) a *Základy mravních a politických věd* (1792) položil základy vědy o společnosti. Podle H. E. Barnese je Ferguson prvním skutečným historickým sociologem. Na evolucionistickou antropologii měl vliv zejména svojí koncepcí vývoje, který prochází stadii **divoštví, barbarství a civilizace**.

Ke vzniku vědy o cizích kulturách přispěli také němečtí osvícenci, kteří mají svůj podíl na konstituování tematické oblasti označované jako „**Völkerkunde**“ (věda o národech). Od 60. do 80. let 18. století němečtí a rakouští vědci programově budovali disciplínu, označovanou jako „**ethnographia**“ (1767) nebo „**Ethnographie**“ (1771). Tyto pojmy se objevovaly jako novořecká synonyma „Völkerkunde“, zejména v dílech historiků působících na univerzitě v Göttingenu. O něco později se v díle slovenského právního historika Adama Františka Kollára (1783) a švýcarského teologa Alexandra Césara Chavannese (1787) objevuje pojem „**ethnologie**“, který dodnes funguje jako alternativní označení sociální a kulturní antropologie.

Popularita vědy o cizích kulturách byla posílena zámořskými objevy v Pacifiku, zejména zprávami z Tahiti, které vedly k další romantizaci přírodních národů. Vědci v Německu, Rakousku, Švýcarsku, Rusku, Rakousku, Nizozemí a Francii na sklonku 18. století rozpracovali předmět a terminologii nové badatelské oblasti. Slovník nové disciplíny rychle pronikl také do Velké Británie a Spojených států. Ve Francii přispěla ke studiu přírodních národů skupina filozofů, později známých jako *Ideologové (Idéologues)*, kteří v roce 1799 založili *Společnost pozorovatelů člověka (Société des Observateurs de l'Homme)*. Tito vědci již doporučovali při studiu exotických kultur pobývat ve zkoumaných společnostech a učit se jejich jazyk. O zájmu, který studium přírodních národů vyvolalo, svědčí zakládám etnografických muzeí a etnologických společností v první polovině 19. století. K vybudování moderní vědy o člověku, společnosti a kultuře však přispělo především vytvoření antropologického pojmu kultura, který se stal centrální kategorií sociální a kulturní antropologie.

2.2 Vznik antropologického pojmu kultura

Pojem kultura má svůj etymologický původ v antickém starověku. Vznikl z latinského „**colo**“, resp. „**colere**“, a byl původně spojován s obděláváním zemědělské půdy (*agri cultura*). Novou dimenzi pojmu kultura odkryl slavný římský filozof Marcus Tullius Cicero (106-43 př. n. 1.), když v *Tuskulských hovorech* (45 př. n. 1.) nazval filozofii **kulturou ducha** („*cultura animi autem philosophia est*“). Tím položil základ pojetí kultury jako charakteristiky lidské vzdělanosti.

Ve středověku se pojmu kultura pro označení kultivace lidských schopností příliš neužívalo. Pokud se přece jen s pojmem kultura v tomto období setkáme, pak má silný náboženský obsah. V dílech některých křesťanských autorů vystupuje slovo kultura ve smyslu uctívání (*cultus deorum*).

Nástup renesance a humanismu znamenal i znovuzrození antického významu pojmu kultura. Filozofie, věda i umění se orientovaly na existenci člověka, na rozvoj jeho tvořivých schopností a subjektivní moci. Ve spojitosti

s kultivací a vzděláním člověka se znovu setkáváme s užíváním pojmu kultura pro označení sféry pozitivních hodnot, které přispívají k zdokonalování lidských schopností.

V průběhu 18. století se v germanizované podobě pojem kultura (Kultur) rozšířil do děl osvícenských filozofů a historiků. Kultura je v této době již poměrně jednoznačně chápána jako oblast lidské existence, která stojí v protikladu k přírodě. Osvícenské pojetí kultury, které zdůrazňuje spíše **zdokonalování lidských schopností** než stav a podmínky sociálního života, bylo dále rozvíjeno v poslední čtvrtině 18. století v dílech německých univerzálně orientovaných historiků.

Odvrát od původního hodnotícího významu pojmu kultura a zrození moderního globálního antropologického pojetí kultury je spjaté s dílem drážďanského historika Gustava Friedricha Klemma (1802-1867). Vydání jeho deseti-svazkových *Všeobecných kulturních dějin lidstva* (1843-1852) a dvousvazkové *Všeobecné vědy o kultuře* (1854-1855) znamená výrazný zvrat v používání pojmu kultura ve speciálních vědách. Klemmovo vymezení kultury je možné považovat za prototyp klasických antropologických popisných výčtových definic kultury: „Usiluji o to, abych prozkoumal a určil postupný vývoj lidstva od jeho nejneumělejších prvních počátků až po organické vytváření národů ve všech ohledech, to jest co se týče zvyků, znalostí a obratností, domácího a veřejného života v míru i ve válce, náboženství, vědění a umění.“¹

Klemmova schopnost zevšeobecňovat a teoretizovat byla omezená, neboť měl zájem především o popis faktografického materiálu. Jeho pojetí kulturních dějin má proto výrazně etnografický charakter. Klemmův způsob užívání pojmu kultura však v sobě zrcadlí již požadavky rodičích se empirických věd o společnosti. Význam kultivování se zcela vytrácí, pozornost je věnována stavu a stadiím kultury. V jistém smyslu Klemm dovršil první etapu konstituování dějin kultury, jejíž počátek je spjat s Voltairovým *Esejem o mravech a duchu národů* (1769). Klemm o tom říká, že „to byl Voltaire, kdo první nechal stranou dynastie, posloupnosti králů a bitev, a hledal, co je v dějinách podstatné, totiž kulturu, tak jak se projevuje ve zvycích, ve způsobech víry a ve formách vlády“.²

Po Klemmově vystoupení již nemůže být pochyb o uznání pojmu kultura v pracích německy píšících historiků. Kvalitativní zvrat v používání pojmu kultura v anglosaských zemích je spjat s dílem anglického antropologa Edwarda Burnetta Tylora. Ten, poučen německou etnografií a historiografií, koncentruje klasické Klemmovo vymezení kultury do první formální antropologické definice kultury: „Kultura nebo civilizace ... je komplexní celek, který zahrnuje poznání, víru, umění, právo, morálku, zvyky a všechny ostatní schopnosti a obyčeje, jež si člověk osvojil jako člen společnosti.“³

Tylorova definice kultury představuje počátek vědecké revoluce. Změnila vztah pojmu kultura k dosavadní teorii a metodologii speciálních věd o kultuře a učinila z něj nástroj kvalitativně nového přístupu ke studiu sociokul-

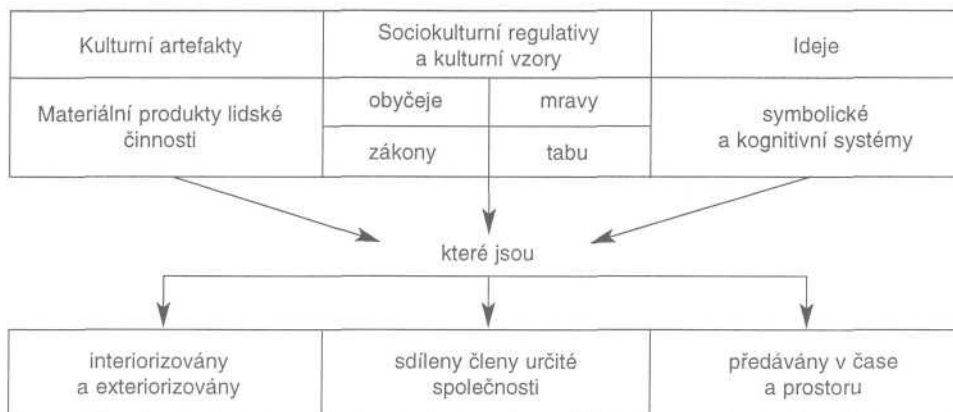
turních jevů. Pojem kultura začal být užíván k označení třídy věcí a jevů, jimiž se člověk odlišuje od zvířete. Studium kultury z antropologického hlediska není tedy omezeno pouze na oblast pozitivních hodnot, které člověka kultivují a humanizují, ale zahrnuje všechny nebiologické prostředky a mechanismy, jejichž prostřednictvím se lidé adaptují na vnější prostředí. Kultura z tohoto hlediska vystupuje jako specifický lidský atribut - způsob přetváření světa člověkem. S odstupem času lze konstatovat, že Tylorova definice kultury nikdy nezestárla, ale naopak se stala výchozím bodem většiny moderních antropologických teorií kultury.

2.3 Typologie pojmu kultura

Zrození antropologického pojetí kultury ovšem neznamenalo zánik a opuštění tradičního axiologického (hodnotícího) významu tohoto pojmu. Ve filozofii, uměnovědních disciplínách i běžném jazyce se i nadále často používá pojmu kultura v jeho původním, humanistickém hodnotícím smyslu. Obecně lze konstatovat, že v současné odborné literatuře převládají tři základní přístupy k vymezení rozsahu a obsahu pojmu kultura:

1. Tradiční **axiologické pojetí kultury**, vycházející z humanistické a osvícenské tradice používání tohoto pojmu ve filozofii a uměnovědách. Axiologická koncepce kultury je výrazně hodnotící. Omezuje rozsah třídy kulturních jevů pouze na sféru pozitivních hodnot, které přispívají ke kultivaci a humanizaci člověka a k progresivnímu rozvoji lidské společnosti. Do kultury jsou tak tradičně zahrnovány zejména takové oblasti duchovních hodnot společnosti jako umění, věda, literatura, osvěta, výchova, ušlechtilé a pokrokové ideje apod.
2. Globální **antropologické pojetí kultury**, zahrnující do kultury nejen pozitivní hodnoty, ale všechny nadbiologické prostředky a mechanismy, jejichž prostřednictvím se člověk jako člen společnosti adaptuje k vnějšímu prostředí. Antropologické pojetí kultury nemá hodnotící funkci. Díky tomu lze charakterizovat a klasifikovat různá společenství v čase a prostoru podle jejich specifických kulturních prvků a komplexů. To umožňuje komparativní výzkum **sociokulturních systémů** (kultur, subkultur, kontra-kultur) v čase a prostoru. Být kulturním antropologem z tohoto hlediska znamená studovat způsob života typický pro určitou společnost. Antropologické pojetí kultury chápáné jako systém **artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí** sdílených a předávaných členy určité společnosti se prosadilo zejména v sociální a kulturní antropologii, archeologii, etnografii, etnologii, sociologii, psychologii a kulturologii.

Schema 1 Třída kulturních jevů



Do třídy kulturních jevů z antropologického hlediska patří materiální produkty cílevědomé práce (artefakty), naučené vzory chování (sociokulturní regulativy) a myšlenkové systémy (ideje).

3. **Redukcionistické pojetí kultury** zahrnuje velké množství přístupů, pro které je typická snaha omezit rozsah pojmu kultura pouze na určitý výsek sociokulturní reality. Snaha vymezit antropologický pojem kultura tak, aby zahrnoval méně a odhaloval více, je charakteristická například pro přístupy rozvíjené v rámci směrů současné kognitivní a symbolické antropologie. V protikladu ke globálnímu pojetí kultura jsou rozvíjeny zejména sémiotické přístupy, které redukují pojem kultura na systém znaků, symbolů a významů, sdílených členy určité společnosti.

2.4 Metody studia kultury v antropologii

Sociální a kulturní antropologie se v průběhu 20. století rozvíjela jako disciplína programově studující rozmanitost lidských kultur. Ponechme nyní stranou skutečnost, že britští sociální antropologové preferovali ve svých výzkumech jinou terminologii a úhel pohledu než američtí kulturní antropologové. To podstatné, co obě disciplíny vždy spojovalo, byla snaha anglosaských antropologů pochopit způsob života cizích společností prostřednictvím terénního výzkumu. O tom, že terminologické sbližování britské sociální antropologie a americké kulturní antropologie i nadále pokračuje, svědčí snaha sjednotit tyto příbuzné disciplíny pojmem **sociokulturní antropologie**.

Základy vědy o kultuře mimoevropských národů a etnik položili již ve druhé polovině 19. století evolucionističtí antropologové a etnologové. Většinou se jednalo o kabinetní vědce, kteří své knihy psali na základě sekundár-

ních dat a informací - zpráv cestovatelů, misionářů a pracovníků koloniální správy. Z tohoto hlediska je možné klasický evolucionismus označit za proto-antropologickou fázi výzkumů člověka, společnosti a kultury. Kvalitativní zvrát v dějinách antropologie způsobilo zavedení **terénního výzkumu**, založeného na empirickém sběru dat přímo mezi příslušníky studovaných kultur. V britské sociální antropologii rozpracovali metodu terénního výzkumu B. Malinowski a A. R. Radcliffe-Brown. Ve Spojených státech etabloval terénní výzkum F. Boas a jeho žáci, kteří prováděli studium indiánských kultur na základě dlouhodobých pobytů mezi členy domorodých kmenů. Jádrem terénních výzkumů se stalo **zúčastněné pozorování** - antropologova přímá participace na každodenním životě lidí, které studuje.

Tradičním předmětem výzkumu sociální a kulturní antropologie byla kultura **preliterárních společností**. V současné době ale antropologové rozšířili spektrum svých výzkumů také na moderní společnosti. V souvislosti s aplikací antropologických metod na výzkum městského způsobu života dokonce vznikla nová tematická oblast - **antropologie města** (urbánní antropologie). Robert F. Murphy ilustruje rozsah současné antropologie na příkladu jednoho univerzitního oddělení, které své studenty vyslalo na terénní mise na Novou Guineu studovat mužské a ženské role, do městské obytné čtvrti zkoumat společenské vztahy vozičkářů, do povodí brazilské Amazonky analyzovat ekologii lovu, do nemocnice v hlavním městě sledovat proměny identity u lidí po plastické operaci, do dolů v Andách studovat třídní vztahy, do brazilského města popsat nová náboženství, do kolumbijské vesnice probádat společenský systém pěstitelů kávy, na Saharu zkoumat tuaregské kováře a do jižní Afriky studovat zavádění programu zdravotní prevence.⁴ Již z tohoto výčtu je evidentní, že doba, kdy antropologovi k terénnímu výzkumu stačil pouze kůň a oděv studovaných domorodců, je nenávratně pryč. Dnes lze velice rychle cestovat za „domorodci“ městskou dopravou nebo putovat řadu dní do míst izolovaných od bezprostředního vlivu západní civilizace.

Dlouhodobé intenzivní terénní výzkumy vyžadují, aby antropolog strávil mezi příslušníky studované kultury více než jeden rok. To umožňuje zachytit proměny dané společnosti v kontextu proměn jednotlivých ročních období. Avšak ani celoroční pobyt nemůže být zárukou, že antropolog zachytí všechny typické kulturní jevy a procesy. Proto se často antropologové k domorodcům opakovaně vrací. To jim umožňuje sledovat proměny studované kultury v čase. Příprava na terénní výzkum vyžaduje nejen získat nezbytnou materiální výbavu, ale také seznámit se s poznatky, které byly do té doby o studované kultuře získány. Důležité je také získání jazykové kompetence, aby antropolog nebyl odkázán pouze na překladatele. Cílem výzkumu je testování předem stanovených hypotéz nebo sběr zcela nových poznatků umožňujících formulovat nové hypotézy, vytvářet teorii a přispívat tak porozumění dosud neznámým aspektům studované kultury.

Při vstupu do zcela odlišné kultury musí antropolog odložit „brýle etnocentrismu“ a snažit se neposuzovat ji podle kulturních standardů své vlastní kultury. **Etnocentrismus** je kulturní univerzálie. Všude na světě si lidé myslí, že pouze jejich kulturní normy a obyčeje jsou správné a pravdivé. V opozici k etnocentrismu antropologové formulovali doktrínu **kulturního relativismu**, který chápe každou kulturu jako jedinečnou entitu. Proto by neměly být zvyky, hodnoty a normy jedné kultury hodnoceny podle měřítek jiné kultury. Kulturní relativismus tak vede antropology k tomu, aby konkrétní kulturní elementy a komplexy vždy posuzovali v kontextu kultury, která je vytvořila. Kulturní relativismus ale neznamená relativismus morální, neboť ani antropologové nemohou ignorovat mezinárodní měřítko spravedlnosti a morálky. To, že antropologové někdy studují takové zvyky, jako jsou mučení, kanibalismus nebo zabíjení dětí, ještě neznamená, že s nimi souhlasí. Již při volbě terénu má každý antropolog možnost rozhodnout, zda kulturní praktiky jeho potenciálních domorodců nejsou v rozporu s jeho morálním přesvědčením. Mnozí antropologové zohledňují právě toto kritérium při volbě místa, kde budou svůj výzkum realizovat.

Stejně jako turisté, kteří se poprvé ocitli ve zcela odlišné kultuře, i antropologové mohou zažít při setkání s novou kulturní realitou „**kulturní šok**“. Jeho zdrojem je konfrontace se světem zcela odlišných ideových, normativních a jazykových významů. Člověk se může řadu dní i týdnů cítit odcizený, bezradný a ztracený v cizí kultuře, která mu neumožňuje využívat jeho vlastní zkušenost a odhadnout chování jeho okolí. Pro příslušníky západní kultury je například složité žít ve světě bez elektřiny, chlazených nápojů, splachovacích záchodů, postelí a všech ostatních vymožeností, jež jsou v naší kultuře považovány za samozřejmost.

Americký antropolog Conrad Phillip Kottak popsal svou adaptaci na kulturní šok, který zažil v době svého terénního výzkumu v Brazílii, následujícími slovy: „Zvuky, podněty, světla, zápachy a chutě života v severovýchodní Brazílii v Arembepe se pomalu stávaly známější. Postupně jsem přijal fakt, že jediný toaletní papír, který byl dostupný za přijatelnou cenu, měl strukturu skelného papíru. Přivykl jsem tomuto světu, ve kterém vesnickým dětem kapaly z nosu kapičky hlenu, kdykoli se v Arembepe objevila chřipka. Svět, kde ženy s půvabně se houpajícími boky nosí bez námahy na hlavě osmnáctilitrové petrolejové kanystry s vodou, kde si chlapi pouštějí draky a baví se chytáním much do holých dlaní, kde staré ženy kouří dýmku, kde majitelé obchodů nabízejí kachacu (běžný rum) v devět hodin ráno a muži během líného odpoledne, kdy se nerybaří, hrají domino. Navštívil jsem svět, kde veškerý život pocházel z moře, kde v jedné laguně muži loví ryby, ženy společně perou prádlo, myjí nádobí a zároveň se tam koupou.“⁵

K tomu, abychom zažili kulturní šok, ale nemusíme cestovat do exotických zemí. Intenzivní kulturní šok nás může postihnout i při studiu některých subkultur v naší vlastní společnosti. Není to tak dávno, co naše pracoviště při studiu chodu jedné nejmenované pražské továrny využilo k získání dat zúčastněného pozorování. Spolupracovníci, kteří tento výzkum realizovali, byli po týdnu participace na standardních aktivitách dělníků zcela vyčerpaní. Svůj zážitek charakterizovali jako „neuvěřitelnou cestu do počátků průmyslové revoluce“.

Kulturní šok ale není jediným problémem, se kterým se antropolog po vstupu do terénu setkává. Vstup cizince do komunity je pro domorodce zátěžovou situací. Je totiž člověkem, který „nemá minulost“ a nevyznává „idoly kmene“. Jinými slovy, každý nový příchozí může pro domorodce představovat potenciální ohrožení. Antropologovi trvá delší dobu, než získá jejich důvěru a vybuduje si v novém prostředí sociální roli, která mu umožní realizovat zúčastněné pozorování. Výzkumníkovi, přestože poctivě přiznal cíle svého výzkumu, mohou být zpočátku připisovány nejrůznější motivy pobytu. Optimální situace je dosaženo teprve tehdy, když se jeho přítomnost stane součástí každodenního života.

Pokud antropolog neovládá dobře domorodý jazyk, vzniká mu problém při volbě tlumočnicka. Tito lidé často bývají díky své dvojjazyčnosti okrajovými členy společnosti. Překladatel navíc funguje jako filtr, kterým procházejí výzkumníkovy otázky i odpovědi dotazovaných. Je proto žádoucí, aby antropolog dosáhl co nejdříve takového stupně jazykové kompetence, který mu umožní rozšířit zúčastněné pozorování o vlastní práci s informátory. Za informátora může být považován kterýkoli příslušník studované kultury, s nímž výzkumník mluví nebo interaktivně jedná. Většina antropologů ale velice brzy zjistí, že někteří domorodci se o jejich práci zajímají více než ostatní a jsou schopni efektivněji pomoci při sběru a interpretaci empirických dat. Tito „**klíčoví informátoři**“ mají schopnost vysvětlit a zobecnit svoji kulturu a umožňují tak výzkumníkovi pochopit jejich svět. Při volbě přátel a informátorů musí být antropolog velice opatrný, aby se jeho nejbližším spolupracovníkem nestal například místní blázen nebo opilec. V průběhu práce s informátory se antropologové snaží co nejvíce zachytit jejich vnímání a výklad světa. Tento postoj, aspirující na popis kultury z perspektivy domorodců, v jejich pojmech a taxonomiích, je v současné antropologii označován jako emická deskripce kultury.

Zúčastněné pozorování a práce s informátory nejsou jedinými metodami užívanými v terénním výzkumu. Mezi další zdroje antropologických dat patří **genealogická metoda** (umožňující rekonstrukci vztahů mezi příbuznými), **životopisy** příslušníků studované kultury (life history), psychologické **projekční testy**, **případové studie**, **obsahová analýza** dokumentů, **dotazníky**, dokumentární **film** a **fotografie**.

2.5 Shrnutí - zdroje, předmět a klasifikace antropologie

Problémové okruhy dnes zahrnované do sociální a kulturní antropologie byly původně rozptýlené v dílech evropských filozofů, historiků, etnografů, etnologů, misionářů a cestovatelů. Díky pracím osvícenských filozofů a rozvoji

německé „Völkerkunde“ byly ale již v průběhu 18. století formulovány myšlenky, které se staly základem sociální a kulturní antropologie.

Kvalitativní zvrat v dějinách antropologického myšlení způsobilo přehodnocení původního hodnotícího významu pojmu kultura a zavedení **antropologického pojmu kultura**. Posun od axiologického k antropologickému pojetí kultury anticipoval v polovině 19. století německý historik Gustav Friedrich Klemm a v roce 1871 jej završil zakladatel antropologie jako vědy o kultuře - Edward Burnett Tylor. Předmětem výzkumu antropologie se stal člověk nejen jako biologická bytost, ale také jako tvůrce a produkt kultury. V průběhu 20. století se široce koncipovaná **obecná antropologie** studující člověka jako biokulturní bytost rozšířila především v anglosaských zemích. V zemích kontinentální Evropy však i nadále převládala tendence považovat antropologii za přírodní vědu zabývající se studiem variability, morfologie a fyziologie lidského organismu. Ve Velké Británii se v úzkém spojení s klasickou fyzickou (biologickou) antropologií na základě etnografických, etnologických a archeologických výzkumů postupně konstituovala **sociální antropologie** jako věda zabývající se komparativním studiem kultury **preliterárních společností**. S analogickou situací se setkáváme ve Spojených státech. Zde základní pilíře obecné antropologie tvoří **fyzická antropologie** a **kulturní antropologie**.

Centrální kategorií americké kulturní antropologie je široce chápaný pojem **kultura**. Ten je používán k označení třídy všech specificky lidských negenetických jevů, tak jak se projevují v artefaktech, sociokulturních regulativech a idejích sdílených a předávaných členy určité společnosti. Oproti tomu britská sociální antropologie, preferující pojem společnost, klade důraz na studium hodnot, institucí a zvyků v kontextu **sociální struktury**. To přirozeně vede k poněkud jinému typu analýzy a interpretace sociokulturních jevů.

Vzhledem k příbuznosti těchto věd se v uplynulých letech ve Spojených státech stále více prosazuje nové pojetí syntetické **sociokulturní antropologie**, která by v sobě vedle kulturní antropologie zahrnovala také antropologii biologickou, sociální a aplikovanou. Evropská sociální antropologie však i nadále prosazuje institucionální i výzkumnou autonomii. Tento trend je pochopitelný, protože od samého počátku evropská sociální antropologie akcentovala odlišná témata, terminologii a explanační schémata.

Velmi nejednotný postoj zauímají britští a američtí antropologové také k **etnografii** a **etnologii**. Určitá část antropologů je považuje za základní subdisciplíny sociální a kulturní antropologie, které zajišťují dvě základní fáze antropologických výzkumů. Podle tohoto scénáře etnografie pokrývá deskriptivní, popisnou rovinu studia a plní úkoly spojené se sběrem, popisem, klasifikací a analýzou antropologických dat prostřednictvím terénního výzkumu určité kultury. Etnologie poté provádí zobecnění tohoto materiálu v mezikulturní i historické perspektivě.

Americká kulturní antropologie je podstatně šířeji koncipovaná nežli britská sociální antropologie. Syntetizuje v sobě kromě etnografie a etnologie také **archeologii, prehistorii a lingvistickou antropologii**.

Vzhledem k širokému výzkumnému poli spolupracuje sociální a kulturní antropologie s řadou dalších vědních disciplín. Ze společenských věd využívá zejména poznatky sociologie, psychologie, historie, folkloristiky a religionistiky. Se sociologií sdílí zájem o problematiku fungování a vývoje sociální struktury společnosti, s psychologií otázky vztahu biologické a kulturní determinace lidské činnosti, s historií studium proměn sociokulturních systémů v procesech kulturní difuze a evoluce. Blízko má také k folkloristice a religionistice, s nimiž ji spojuje společný zájem o oblasti symbolické kultury.

Z okruhu přírodních věd je sociální a kulturní antropologie úzce spjatá s **fyzickou antropologií** a jejími subdisciplínami - paleoantropologií, fyziologickou, morfologickou a vývojovou antropologií, molekulární antropologií aj. Předmětem výzkumů současné fyzické antropologie je studium růstu, vývoje a funkce lidského organismu v rámci různých rasových, etnických, kulturních a sociálních skupin populace v čase a prostoru.

Osobitým svorníkem, který spojuje fyzickou antropologii s antropologií sociální a kulturní, je **paleoantropologie**. Tato subdisciplína fyzické antropologie se zabývá evolucí člověka a jeho živočišných předchůdců — **antropogenezí**. Významnou oblastí paleoantropologických výzkumů je také studium geneze a vývoje kultury jako prostředku adaptace rodu *Homo* k vnějšímu prostředí. Kultura jako předmět výzkumu tak osobitým způsobem spojila zájmy fyzických i kulturních (sociálních) antropologů.

Tradičním objektem výzkumů sociální a kulturní antropologie byla kultura **preliterárních společností**, které byly studovány jako komplexní, vnitřně integrované a do značné míry autonomní **sociokulturní systémy**. V souvislosti s postupným zánikem původních **lokálních kultur** se však předmět antropologických výzkumů rozšiřoval na jednoduché rolnické pospolitosti a vyspělé moderní společnosti. Základní metodou sociální a kulturní antropologie je terénní výzkum, tj. systematický sběr antropologických dat využívající nejrůznější techniky empirických výzkumů přímo mezi příslušníky studované kultury. Nejefektivnějším typem terénních výzkumů jsou klasické dlouhodobé pobyty v malých lokálních společnostech, vyžadující od antropologa znalost jazyka a zvyků dané kultury a schopnost přizpůsobit se místnímu způsobu života, sociálním, geografickým a klimatickým podmínkám.

Současná sociální a kulturní antropologie zahrnuje nesmírně diferencovaný komplex speciálních věd a přístupů, které je možné dále klasifikovat:

1. podle subdisciplín fyzické, sociální a kulturní antropologie;
2. podle hlavních tematických oblastí antropologických výzkumů;
3. podle jednotlivých výzkumných škol a směrů;
4. podle sociotechnických funkcí, které antropologie plní.

Přehled antropologických teorií kultury

Přestože se antropologii za celou dobu jejího trvání nepodařilo sjednotit, představuje dnes právě ve své anglosaské variantě jednu z nejnvlivnějších věd o člověku, společnosti a kultuře.

Schema 2 Americký model obecné antropologie

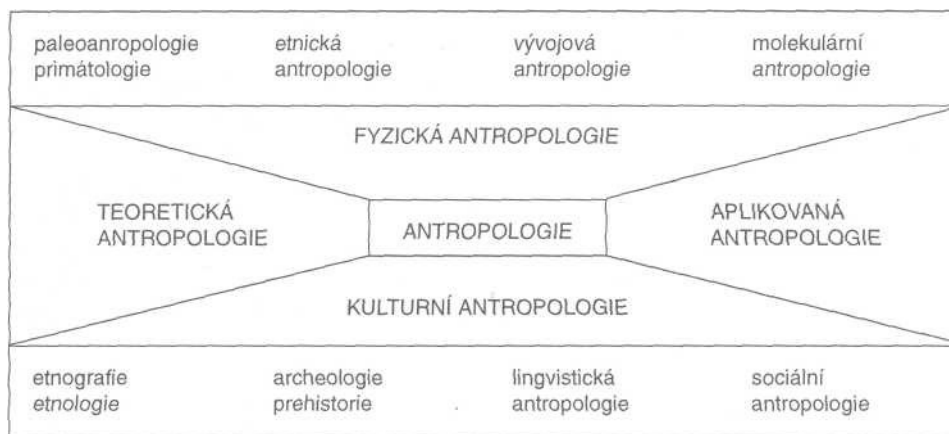
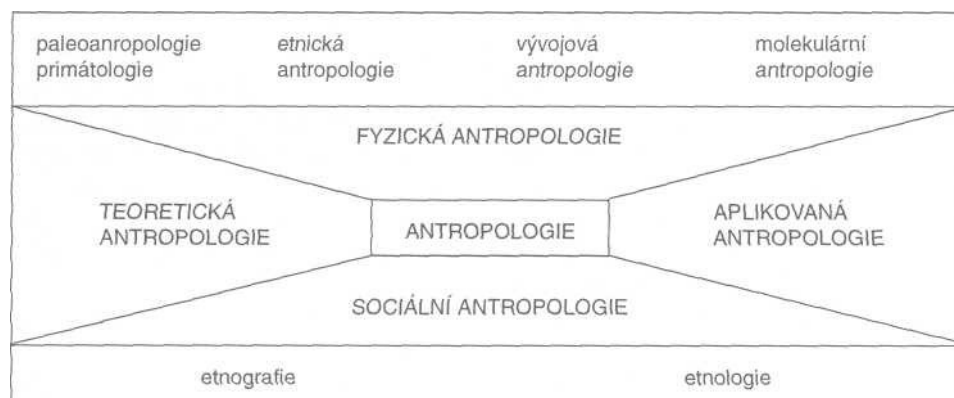


Schéma 3 Britský model antropologie



Tuto klasifikaci antropologických subdisciplín *není* možné považovat za univerzální. Vzhledem k tomu, že jednotliví antropologové ve svých učebnicích *vypracovávají různé* varianty systematiky antropologie, je třeba výše uvedené „modely antropologie“ považovat spíše za vyjádření obecných taxonomických trendů.

3 Evolucionistická antropologie



Vznik sociální a kulturní antropologie je nerozlučně spjat se zrodem jednoho z nejvlivnějších vědeckých hnutí druhé poloviny 19. století - **evolucionismu**. Základy antropologie jako integrální vědy o člověku, společnosti a kultuře položili představitelé evropské etnografie, etnologie, archeologie a antropologie druhé poloviny 19. století, kteří vymezili základní tematické okruhy antropologických výzkumů a vytvořili tak předpoklady pro konstituování moderní sociální a kulturní antropologie. Evolucionismus byl mezinárodním hnutím, jež zasáhlo většinu evropských zemí, i když vůdčí úlohu sehrála anglická věda. Přitom si je třeba uvědomit, že to, co dnes z časové perspektivy označujeme jako evoluční směr v antropologii a etnologii, nebylo v době svého vzniku jednotnou školou. K tvůrcům evolucionismu patřili představitelé různých vědních disciplín a výzkumných orientací, které spojovala snaha o postížení evoluce lidské kultury. V průběhu let 1860—1890 vznikla řada prací, které položily základ evolucionistického paradigmatu. Jeho jádro tvoří teorie endogenní změny, která předpokládá, že hybnou silou dějin je progresivní evoluce vyrůstající z lidské tvořivosti a schopnosti inovace.

3.1 Evolucionismus - výzkum kultury v čase

3.1.1 Ideové zdroje evolucionistické antropologie

Evolucionismus v jistém smyslu představuje dovršení **osvícenské koncepce pokroku**, podle níž je třeba vývoj chápat jako proces postupného zdokonalování lidstva. Ideu pokroku spolu s teorií, že kulturní vývoj je možné rozčlenit do kvalitativně různých evolučních stadií, rozpracovali již v 18. století A. Ferguson, A. R. J. Turgot a J. A. Condorcet. Významným stimulem pro vznik evolucionismu byl také rozvoj přírodních věd a aplikace jejich metod a poznatků na zkoumání sociokulturních jevů. Tento myšlenkový zdroj je spjat zejména s **teorií biologické evoluce**. Rozhodující roli z tohoto hlediska sehrál Charles Darwin (1809-1882), který v pracích *O vzniku druhů přírod-*

ním výběrem (1859) a *Původ člověka a pohlavní výběr* (1871) shromáždil vědecké důkazy o živočišném původu člověka a vývoji živých bytostí od jednoduchých forem k složitějším a dokonalejším. Z tohoto hlediska evolucionismus představuje nejrůznější varianty spojení biologické evoluční teorie s tradiční osvícenskou koncepcí vývoje jako nepřetržitému a nekonečnému pokroku lidských dějin.

K předním představitelům evolucionistické antropologie a etnologie patří především E. B. Tylor, J. Lubbock, H. J. S. Maine, J. G. Frazer, J. F. McLennan, J. J. Bachofen, A. Bastian, N. D. Fustel de Coulanges, M. M. Kovalevskij a L. H. Morgan. Tito vědci programově aplikovali teorii biologické evoluce na dějiny lidské kultury a všude hledali principy darwinovské vývojové koncepce, směřující od jednoduchého k složitějšímu a od stejnorodého k různorodému a vývojově vyššímu.

3.1.2 Teoretická východiska evolucionistické antropologie

Nejobecnějším teoretickým východiskem a jednotící osnovou evolucionistického hnutí byl **pozitivismus**. Tvůrce evolucionistických modelů společnosti a kultury dále spojovaly následující předpoklady:

1. jednotné chápání **lidské přirozenosti**;
2. koncepce **stadiálního charakteru vývoje**;
3. teorie **vývojového paralelismu**;
4. užití **komparativní a statistické metody**;
5. preference výzkumů úlohy **přežitků**;
6. hledání **geneze sociokulturních jevů**;¹

Evolucionistická koncepce lidské přirozenosti má své kořeny v racionalismu 18. století. Její jádro tvoří předpoklad **psychické jednoty lidstva**. Podle této teorie člověk vždy a všude disponuje stejnými mentálními vlastnostmi, které jsou nezávislé na rase, prostředí nebo době. Slovy L. H. Morgana, „v důsledku specifické jednotnosti mozku všech ras, všeho lidstva, byla jednotná i jejich duševní činnost.“² Zákonitosti vzniku a vývoje kultury považovali evolucionisté za analogické s principy biologické evoluce. Domnívali se, že všechny lidské společnosti procházejí stejnými stadii vývoje (vývojové fáze divoštství, barbarství, civilizace) od nejjednodušších společenských forem k nejsložitějším. Tento vývoj považovali za jednosměrný progresivní proces, který má ve všech geografických oblastech obdobný charakter — **teorie vývojového paralelismu**. Proto se v různých oblastech světa setkáváme s obdobnými projevy materiální i duchovní kultury. Evolucionistická koncepce nebyla aplikována pouze na výzkum vývoje lidstva a společnosti jako celku, ale i na studium evoluce různých institucí (manželství, náboženství, právo aj.) nebo takových elementů kultury, jako jsou zvyky, mytologie, znalosti, technologie a nejrůznější formy materiální kultury.

Evolucionisté byli přesvědčeni, že vývoj nemá charakter kvalitativních skoků, ale povahu kumulace. Vývojem konkrétních lokálních kultur se příliš nezabývali. Usilovali spíše o zkonstruování hypotetických vývojových modelů, jež pak (více nebo méně svévolně) zaplňovali konkrétními kulturními elementy. K tomu využívali **komparativní metodu**, která jim de facto nahrazovala historický přístup. Jednalo se o pseudohistorickou rekonstrukci, založenou na srovnání velkého množství faktografického materiálu, sebraného z nejrůznějších částí světa a násilně vkládaného do předem stanovených vývojových schémat. Kombinací komparativní a statistické metody se pak pokoušeli stanovit posloupnost jednotlivých evolučních stadií. Ve jménu rekonstrukce a priori stanoveného evolučního schématu tak byla konkrétní empirická data vytrhávána z původního kulturního kontextu, což se přirozeně odrazilo na strnulém statickém charakteru evolucionistických modelů.

Při výzkumech materiální kultury se evolucionisté opírali o archeologické vývojové schéma — **doba kamenná, bronzová, železná** - které vypracovali již ve 30. letech 19. století dánští archeologové (Ch. J. Thomsen aj.). Přispěla k tomu zejména skutečnost, že prehistorie a archeologie v polovině 19. století uvolnila své tradiční sepětí s čistou historií, dějinami umění a klasickou archeologií a výrazně se sblížila s etnografií, etnologií a antropologií. Tato „nová syntéza“ výrazně ovlivnila vývoj archeologie zejména v 60. až 80. letech 19. století, kdy nad historickou interpretací archeologických pramenů začala stále více převažovat interpretace kulturně antropologická.

V neposlední řadě sehrál významnou úlohu při koncipování evolucionistických koncepcí výzkum **přežitků** (survival). Podle zastánců evolucionismu přežitky představují takové formy víry, umění, morálky, obyčejů, zvyků a praktik, jež byly charakteristické pro předcházející vývojová stadia a jejichž pozůstatky přetrvaly ve zmírněné nebo modifikované podobě do současnosti. V tomto smyslu představují jakési „živé fosilie“ dávno zmizelých kultur, které do značné míry umožňují pochopit a rekonstruovat kulturní dějiny. Studium přežitků bylo spjato s evolucionistickou snahou objasnit historický původ a genezi kulturních jevů. Jak v této souvislosti výstižně poznamenal E. E. Evans-Pritchard, nejsprávnější název evolucionistické antropologie by byl „**genetická sociální antropologie**“.

Jedním z nejvýznamnějších témat evolucionistických výzkumů se stalo studium vývojových stupňů **rodiny**. Klasickou evolucionistickou koncepcí vývoje rodiny předložil v knize *Mateřské právo* (1861) švýcarský právník a historik Johann Jacob Bachofen (1815-1887), který ve svém modelu evoluce rodu a rodiny jako první vyslovil hypotézu o prvotnosti matriarchátu před patriarchátem. Poněkud jinou variantu vývoje rodiny vypracoval další ze zakladatelů evolucionismu v antropologii, skotský právník John Ferguson McLennan (1827-1881). Ten v práci *Primitivní manželství* (1865) formuloval hypotézu o historické prioritě matrilinearity před patrilinearitou a zavedl do antropologie pojmy exogamie a endogamie.

Dalším typickým předmětem výzkumů evolucionistických antropologů a etnologů byla problematika vývoje **náboženství**. Evolucionistický model vývojových stupňů náboženského myšlení rozpracoval v díle *Původ civilizace* (1870) anglický bankéř a etnolog John Lubbock (1834-1913). Výchozím předpokladem Lubbockovy koncepce je hypotéza o neexistenci náboženství v primitivních společnostech. Tento prvotní „ateismus“, chápáný jako nepřítomnost jakékoli určité představy o bozích, byl podle jeho názoru teprve později vystřídán stadii **fetišismu**, **totemismu**, **šamanismu** a **pohanství**. Poslední vývojovou fází Lubbock spojuje s morálkou, kterou pokládá za nesporný projev civilizačního pokroku.

Problematicke náboženství, zejména magie, totemismu a tabu věnoval pozornost také skotský antropolog James George Frazer (1854-1941), který proslul svojí monumentální prací *Zlatá ratolest* (1890). V duchu evolucionistických představ chápe Frazer lidstvo jako jediný celek, jehož vývoj probíhá ve znamení neustálého kulturního pokroku. V tomto smyslu formuluje také svoji koncepci **magie** jako vývojové fáze předcházející **náboženství** a **vědu**.

Brilantní syntézu tematických okruhů rozpracovaných v dílech představitelů evolucionistické antropologie, etnologie a archeologie provedl britský antropolog E. B. Tylor, který svojí prací položil základy moderně koncipované antropologie jako vědy o kultuře.

3.2 Edward Burnett Tylor - antropologie jako věda o kultuře

3.2.1 Život a dílo E. B. Tylora (1832-1917)

Zrození antropologie jako vědy o kultuře je spjato se životem a dílem britského antropologa Edwarda Burnetta Tylora. Pocházel z kvakerské rodiny, což bylo v době jeho mládí závažnou překážkou k přijetí na univerzitu. Po absolvování kvakerské školy v Tottenhamu proto začal pracovat v rodinné slévárně. Ve třidvaceti letech onemocněl tuberkulózou a na doporučení lékaře opustil v roce 1855 otcův podnik. „Cesta za zdravím“ jej zavedla až do Ameriky. Při svém putování po Kubě se setkal s bankéřem, amatérským etnologem a archeologem Henrym Christiem, který jej získal ke spolupráci při etnologických a archeologických výzkumech prováděných v Mexiku.

Na základě Tylorova pobytu v Mexiku vznikla jeho první práce, cestopis *Anahuak neboli Mexiko a Mexičané* (1861). V roce 1865 vydává knihu *Výzkumy rané historie lidstva a vývoj civilizace*, kterou se zařadil mezi nejvýznamnější britské antropology a etnology své doby. V souladu s evolucionistickou **teorií vývojového paralelismu** Tylor v této práci uvádí celou řadu

příkladů nezávislého vzniku stejných kulturních prvků a komplexů u společností, které mezi sebou neměly žádné vzájemné kulturní kontakty:

„Australští domorodci si na těle vytvářejí jizvy podobně jako africké kmeny, obřezávají děti podobně jako Židé a Arabové, brání sňatkům v ženské linii podobně jako Irokézové, vynechávají ve své řeči jména rostlin a zvířat, která byla užita jako osobní jména mrtvých lidí, a vytvářejí místo nich nová slova, podobně jako Abiponové v Jižní Americe...“³

Existenci obdobných kulturních prvků a komplexů u různých skupin lidské populace Tylor objasňuje jako logický důsledek psychické jednoty lidstva a univerzální schopnosti inovace, která je podle jeho názoru také příčinou vzniku nezávislých objevů. Tylor ale nesnižuje ani roli kulturní difuze, i když je zřejmé, že ji nepovažuje za základní mechanismus kulturního vývoje.

V roce 1871 vychází *Primitivní kultura*, klasické dílo psané z pozic důsledného evolucionismu.⁴ Tylor zde na nesmírně rozsáhlém a pečlivě vybraném materiálu pojednává o otázkách poznání, víry, magie a mýtu v primitivních společnostech. Tato práce je v rámci antropologického myšlení významná zejména proto, že právě zde Tylor podal první formální vymezení antropologického pojetí kultury. Jeho slavná **antropologická definice kultury** představuje zahájení nové etapy studia člověka a kultury. V centru zájmu antropologických výzkumů se ocitla kultura chápaná jako konfigurace naučeného chování a jeho produktů sdílených členy určité společnosti. I když v Anglii a Francii přijetí nově vymezeného pojmu kultura narazilo zpočátku na určitý odpor, ve Spojených státech se antropologická koncepce kultury stala základem nové vědní disciplíny — **kulturní antropologie**.

Tylorova *Primitivní kultura* měla velký úspěch a byla přeložena do němčiny, francouzštiny, španělštiny a ruštiny. Tylorovi bylo uděleno členství v Královské společnosti a v roce 1896 byl jmenován řádným profesorem na University of Oxford, kde položil základy antropologie jako vědy o člověku a kultuře. Úspěch *Primitivní kultury* přivedl Tylora k vydání její populární verze pod titulem *Antropologie: Úvod do studia člověka a civilizace* (1881).

Zvláštní místo v Tylorově tvorbě zaujímá studie *O metodě výzkumu vývoje institucí*. Napsal ji v roce 1889 pro antropologický institut na podporu svého tvrzení, že „antropologie nebude nikdy přijata, dokud nebude schopna statistických závěrů“.⁵ Základní empirická data zahrnující údaje o příbuzenských a rodinných systémech Tylor shromáždil z 350 lidských společenství. Jako základní okruhy svého zkoumání přitom vymezil problematiku evoluční transformace **matrilokality** (typ manželského soužití, v němž manželé žijí společně v příbuzenské skupině manželky) v **patrilokalitu** (manželské soužití v příbuzenské skupině manžela). Zvláštní pozornost věnoval analýze **levirátu** (obyčej, podle kterého se vdova stávala manželkou nejbližšího mužského příbuzného svého zesnulého manžela) a **kuvade** (rituální obyčej, při kterém muž symbolicky imituje ženino těhotenství a porod).

Na základě komparativní a statistické analýzy Tylor vypracoval evoluční model, podle kterého matrilinealita a matrilokalita předcházely patrilinealitě a patrilokalitě. Tuto teorii údajně potvrzuje jak existence levirátu, tak obyčej kuvade (couvade). Například kuvade se podle Tylora v matriarchální společnosti nevyskytuje z toho důvodu, že postavení žen bylo zcela dominantní. Setkáváme se s ním až ve stadiu přerůstání matriarchátu v patriarchát, tedy v době, kdy muži usilovali o získání nadvlády nad ženami, a proto imitovali jejich chování. Simulace porodu z tohoto hlediska nepředstavovala nic jiného nežli symbolickou proklamaci otcovství. V čistě patriarchální společnosti se již kuvade vyskytuje pouze jako přežitek. Většina společností tento zvyk již opustila, neboť ztratil svou původní funkci. Podle Tylora tento fakt názorně potvrzuje jeho hypotézu o tom, že matriarchát předcházel patriarchátu.

Posledních dvacet pět let svého života Tylor zasvětil systematickému budování antropologie, kterou koncipoval jako vědu o kultuře. Královský antropologický ústav se pod jeho vedením stal místem tvořivých diskuzí o smyslu a budoucnosti nové vědní disciplíny.



Tylor byl popisován jako dominující přátelská osobnost. Byl velký, statný a vypadal neobyčejně dobře. Jeho přímočarost, trpělivost a suchý humor z něj učinily váženého učitele. Díky jednoduchému a srozumitelnému literárnímu stylu oslovily jeho knihy širokou čtenářskou obec. Vždy, když Tylor řešil nějaký vědecký problém, postupoval velice systematicky a pečlivě. Tylorův život, stejně jako dílo, vždy prostupoval smysl pro uměřenost.

Edward Burnett Tylor

3.2.2 Koncepce kulturní evoluce

Charakteristickým rysem Tylorova přístupu ke studiu člověka a kultury byl pozitivistický předpoklad existence objektivních zákonů, na kterých závisí vývoj kultury a lidského myšlení. Zformování Tylorovy teorie kulturní evoluce bylo vedle intelektuálního klimatu vědeckého pozitivismu výrazně ovlivněno diskuzí mezi „**degeneracionisty**“ a „**progresionisty**“, jež výrazně kulminovala v 60. letech 19. století. Degeneracionistickou teorii hájil již v době Tylorova života například anglikánský arcibiskup Richard Whately

(1787-1863) z Dublinu. Vycházela z předpokladu, že civilizace byla původním stavem lidstva, který z Boží vůle společně sdílely všechny lidské společnosti. Divoši a barbaři však v očích Boha klesli a postupně degenerovali do svého dnešního postavení, zatímco civilizované národy si svoji vysokou kulturu udržely a dále zdokonalovaly. Tylor jako zastánce progresionismu byl naproti tomu přesvědčen, že všechny společnosti procházejí přirozeným kontinuálním procesem vývoje, přičemž různé národy a etnika světa představují různou úroveň dosaženého kulturního pokroku.

Tylorův model **univerzální evoluce kultury** lidstva je založen na analogii s vývojem lidského poznání. Podle Tylora stejně jako cesta k vědeckému poznání prochází stadii omylů a neadekvátních teorií, je i kulturní evoluce charakterizována postupnou eliminací chyb, nárůstem lidských znalostí a dovedností, které vedou k progresivnímu rozvoji všech oblastí lidské kultury. Tylor je pevně přesvědčen o tom, že ke kulturní evoluci dochází proto, že v dlouhodobé perspektivě převažují rozum a lidské poznání nad omylem a nevědomostí.

V souladu s evolucionistickou teorií o psychické jednotě lidstva byl Tylor přesvědčen o tom, že principy racionálního myšlení jsou základem lidského chování v moderních i primitivních společnostech. Slovy Tylora „proto bychom vždy měli hledat praktické a srozumitelné motivy pro zvyky a názory, které je možné ve světě nalézt ... tvrzení, že činy divochů jsou bez motivu a jejich mínění hloupostí, je také teorií, ale jsem přesvědčen, že důkladně nepravdivou..."⁶ Rozdíl mezi civilizovanými a primitivními národy tedy netkví v odlišných principech myšlení, ale ve stupni kulturního vývoje, zejména míry lidského poznání, jehož daná společnost dosáhla. Například jednoduché nástroje a technologie typické pro primitivní společnosti dostatečně jasně vypovídají o celkově nižší úrovni znalostí a dovedností, než jakou disponují civilizované společnosti. Technická evoluce tak podle Tylora představuje jednoduchou lineární akumulaci objevů a vynálezů, která sice v různých společnostech probíhá různou rychlostí, ale analogickým způsobem. Odlišnosti mezi jednotlivými evolučními stupni jsou přitom do té míry evidentní, že je lze stanovit na poměrně objektivních základech. Podle Tylora například „nikdo srovnávající luk a kuši nepochybuje, že kuše vznikla vývojem z jednoduššího nástroje".⁷

Podobným způsobem Tylor hodnotil také evoluci duchovních oblastí lidské kultury. O egyptských nástěnných malbách například hovořil jako o stylu na poloviční cestě mezi nejnižším a nejvyšším. Domníval se, že starověcí Egypťané, navzdory své inteligenci, nepřekročili primitivní stadium vývoje umění a malovali spíše obrázkové písmo, blízké dětským barevným mazaninám, nežli skutečné obrazy. Také díla starověkých Řeků údajně nepřekročila stadium obrázkového písma, neboť lesy, hory a domy nebyly věrnou kopií skutečnosti, ale představovaly spíše znaky vnějšího světa.⁸

Obdobně přistupoval také k analýze vývoje příbuzenských vztahů a rodiny. V souladu se svojí hypotézou o vývojově starším jako primitivnějším a odlišnějším od civilizované společnosti vyšel z předpokladu, že počáteční stadium evoluce rodiny se musí zásadně lišit od současného stavu. Vzhledem k tomu, že základní formou manželského soužití byla v Tylorově společnosti monogamie, neváhal označit za prvotní stupeň vývoje rodiny primitivní promiskuitu.

Tylor si byl ovšem velice dobře vědom, že ne každá evoluční proměna představuje pokrok směřující k lepšímu stavu. Dostatečně výmluvně a nadčasově to ilustrují jeho vlastní slova: „Naučit se podávat jed tajně a přitom účinně, pozvednout pokleslou literaturu k morbidní dokonalosti, zorganizovat efektivní systém, který umožňuje uvěznit člověka za svobodně vznesený dotaz a zamezuje svobodnému projevu myšlenek - to jsou produkty znalostí a dovedností, jejichž užití k uvedeným cílům sotva přispělo k obecnému dobru.“⁹ Navzdory určitým dílčím regresím je přesto možné v dlouhodobé a komplexní perspektivě kulturní evoluce, kterou tvoří obecná stadia divošství, barbarství a civilizace, sledovat neustálý kulturní pokrok. Podle Tylora se kulturní pokrok nejvýrazněji zrcadlí ve faktu, že lidské poznání, technologie, zvyky, instituce a další oblasti kultury jsou progresivnější, rozumnější, pravdivější a užitečnější.

3.2.3 Teorie a metodologie studia kultury

Tylor, který zastával teorii **utilitární funkce kultury**, byl přesvědčen, že kultura plní ve vztahu k lidským potřebám užitečnou funkci. Podle jeho názoru jednotlivé kulturní instituce byly vědomě vytvořeny, aby sloužily praktickým, utilitárním cílům. „Tyranie“ kulturní tradice a značná míra autonomie vývoje kulturních institucí však mohou způsobit, že dříve racionální základ určitých zvyků a obyčejů *ztrácí* svůj původní utilitární smysl. Z tohoto hlediska vidí Tylor význam antropologie zejména v tom, že odhaluje, jaké víry a praktiky civilizované společnosti jsou dobré a užitečné, oproti těm, které představují nesmyslné pověry a přežitky vyrůstající z tradicionalismu a konzervatismu předcházejících vývojových období. Tylor považoval konzervatismus doslova za morbidní a nikdy k němu neskrýval svůj kritický postoj. Navíc se ve svých výzkumech vždy zajímal více o kulturní pokrok nežli o jeho překážky. Svůj názor na sílu pokroku alegoricky vyjádřil v představě kultury jako pomalu rostoucí, ale vytrvalé rostliny, která se pokouší protlačit těžkou půdou. Lidské ideje jsou přitom na nižších stupních kulturního vývoje často omezeny konzervativním poutem tradic a omylů. Racionální myšlení ale jako základní princip lidské psychiky a hybná síla vývoje lidské kultury vždy dříve nebo později převládne.

Při svých rekonstrukcích průběhu kulturní evoluce Tylor preferoval dvě základní metody - komparativní analýzu a studium přežitků. Evolucionis-

tická **komparativní analýza** vycházela z předpokladu, že vzájemně si podobné kulturní elementy, vyskytující se v různých kulturách světa, lze uspořádat do komplexních klasifikačních schémat. Po rekonstrukci jednotlivých tříd (například typologická řady zbraní, jako jsou oštěpy, luky, šípy, kyje, praky aj.) jsou údaje v rámci každé kategorie uspořádány tak, aby ukazovaly modely pokroku a směru evolučního vývoje. Tak například při studiu střelných zbraní začne vědec analýzou jednoduchých typů, reprezentovaných puškou s křesacím zámkem, a postupuje k stále dokonalejším a modernějším zbrojním systémům.¹⁰ Jako komplementární metodu při rekonstrukcích kulturní evoluce Tylor často užíval **analýzu přežitků**. Podle Tylora přežitky představují takové kulturní elementy, které díky tradici a konzervativismu přetrvaly z předcházejících vývojových stadií, i když mezitím ztratily svůj původní účel. Při studiu dějin kultury se přežitky stávají cenným informačním zdrojem zejména proto, že ilustrují vývojově starší stupně kulturní evoluce. Tylor byl přesvědčen, že přežitky je možné nalézt například v pověrách, dětských hrách, příslovích, hádankách a říkadlech.

Charakteristickým rysem Tylorových interpretací primitivní kultury je jeho snaha pochopit způsob myšlení preliterárních společností. Tylorův postup představuje značně spekulativní typ **introjekce** - vcítění se a promýšlení primitivních zvyků a obyčejů, o nichž byl přesvědčen, že navzdory své exotičnosti a zdánlivé absurdnosti skrývají původně racionální, utilitární jádro. Typickou ukázkou tohoto přistupuje Tylorova rekonstrukce evolučních stupňů náboženského myšlení a **teorie animismu**.

3.2.4 Výzkum evolučních stupňů náboženství

Klíčem k pochopení geneze náboženství je podle Tylora „hledání racionálního myšlení, jež kdysi dalo vznik rituálům, které se nyní zdánlivě nebo skutečně staly zavržením a pověrečnou pošetilostí.“¹¹ Z tohoto hlediska se pokoušel objevit původní přirozené a logické zdroje víry v nadpřirozené bytosti. Víra podle Tylorova názoru představuje univerzální kulturní jev vyskytující se ve všech lidských společnostech. Při hledání racionálních důvodů, které vedly ke vzniku náboženských představ u přírodních národů, dospěl Tylor k hypotéze, že víra domorodců v božské bytosti má svůj původ v jejich pokusech rozumně vysvětlit existenci dvou záhad života:

1. V čem spočívá rozdíl mezi životem a smrtí a co je příčinou takových stavů, jakými jsou trans, spánek, nemoc, bezvědomí a smrt?
2. Co jsou lidské obrazy, které se objevují ve snech a vizích?¹²

Přirozená snaha člověka o vysvětlení těchto jevů vyústila podle Tylora v přesvědčení, že mimo tělo a na něm nezávisle existuje v člověku duchovní složka - duše. Tato duše má kvalitativně odlišné vlastnosti než fyzický organismus.

Ve spánku je schopna dočasně lidské tělo opustit, bloudit a prožívat stavy, jež vystupují v podobě snů. Dokáže také odejít navždy a způsobit tak smrt. Představa, že všechno má svůj život a duši, byla postupně přenesena na rostliny, zvířata, neživou přírodu i lidské výtvoř. Dala tak vzniknout prvotnímu náboženství - **animismu**. Víra v to, že duše pokračuje ve svém životě i po smrti těla, vedla k uctívání duchů zemřelých, kterým byly přičítány stále nové vlastnosti a větší moc. Snaha komunikovat s duchy vyústila ve vznik prvních modliteb a forem uctívání. Předpoklad, že duše a duchové někde musí přebývat, byl příčinou vzniku víry v posmrtný život. Představa, že duše mohou vstupovat do těl živých a způsobit tak posedlost a trans, přispěla k praktikám **exorcismu**. Víra v to, že se duchové mohou usídlit i v materiálních objektech, jež potom díky tomu disponují zvláštní silou, vedla ke vzniku **fetišismu**. Postupně byla fetišům dáována lidská podoba a zrodila se modloslužba, která pozvedla duchy na úroveň bohů. Podle Tylora tak vznikl **polyteismus**, pro nějž byla charakteristická představa, že každý bůh ovládá určitou oblast přírody nebo života. Bohové byli značně diferencováni a tvořili hierarchii v čele s jediným bohem jako božstvem nejvyšším. Později ustoupili nižší bohové do pozadí. Jakmile byli zcela nahrazeni jediným bohem, vstoupila lidská společnost do stadia **monoteismu**.

3.2.5 Tylorův vliv na vývoj antropologického myšlení

Tylorova koncepce vývoje náboženství ukazuje jak sílu a působivost evolucionistické metodologie, tak její slabiny. Jejím kladem je využití rozsáhlého antropologického materiálu, jímž Tylor velice detailně ilustroval každý svůj argument. Také jeho definice náboženství jako víry v nadpřirozenou bytost, spolu s chápáním náboženské víry jako kulturní univerzálie, jsou dodnes obecně přijímány. Současně ale Tylorovy analýzy negativně poznamenal spekulativní charakter jeho „introjekcí“ do podstaty primitivního myšlení a nesmírná šíře evolucionistické komparativní analýzy, jež nepovažovala za nutné „brát příliš v úvahu historické období nebo místo na mapě“.¹³ Navzdory oprávněné kritice lze přesto souhlasit s americkým antropologem E. Hatchem. Ten výstižně poznamenal, že „obviňovat Tylora z vytrhávání údajů z jejich kulturního kontextu znamená obviňovat ho z toho, že nedosáhl pojetí kultury, které bylo zcela cizí jeho myšlení a intelektuální tradici, v níž pracoval“.¹⁴

Tylor označil své celoživotní úsilí v oblasti vědy o kultuře jako „odchod z oblasti transcendentní filozofie a teologie k nadějněmu směru vedoucímu k praktičtějšímu pojetí“.¹⁵ Přestože sám nikdy nerealizoval empirický terénní výzkum mezi příslušníky preliterárních společností, má osobní podíl na zorganizování expedice k indiánským kmenům obývajícím severozápadní pobřeží Kanady. V čele této výpravy stanul Franz Boas, který zde získal cenné zkušenosti, jež mu později umožnily učinit z americké antropologie moderní vědu o člověku, jazyce a kultuře.

3.3 Lewis Henry Morgan - antropologie jako dějiny kultury

3.3.1 Život a dílo L. H. Morgana (1818-1881)

Nejvýznamnějším reprezentantem americké evolucionistické antropologie byl Lewis Henry Morgan. Narodil se ve farmářské rodině ve státě New York. Po ukončení právnických studií zahájil praxi ve městě Rochesteru, kde se jako advokát specializoval na problematiku železničních společností. Přestože se stal členem společnosti pro vybudování železnice a později jedním z ředitelů této dráhy, vždy ostře vystupoval proti bezohlednému loupání indiánské půdy. Od mládí se zajímal o život původních obyvatel Ameriky. Byl aktivním členem organizací, které se zabývaly studiem kultury indiánských kmenů a bránily jejich práva. Později, jako soukromý vědec, prováděl v rezervacích Tonawada, Onondaga a Buffalo dlouhodobé terénní výzkumy, zaměřené především na studium sociální organizace indiánských kmenů. Zvláštní pozornost věnoval Irokézům, jimiž byl také přijat za člena kmene Seneka. Morgan nepůsobil na žádné univerzitě. Za své zásluhy o rozvoj vědy byl v roce 1880 zvolen předsedou Americké společnosti pro rozvíjení vědy (American Association for the Advancement of Science).

Morganovou první významnou prací je dodnes citovaná monografie *Liga Ho-De-No-Sau-Neé neboli Irokézů* (1851).¹⁶ Na základě terénního výzkumu spojeného s důkladným studiem archivních materiálů vytvořil Morgan jednu z nejlepších studií sociální a politické organizace těchto indiánských kmenů. V roce 1858 si Morgan povšiml výrazných podobností mezi příbuzenskými terminologiemi používanými kmeny Irokézů, Odžibvejů a Dakotů. Prostřednictvím zvláštního dotazníku i vlastních terénních výzkumů mezi indiány na území Kansasu a Nebrasky se Morgan pokusil prokázat svoji hypotézu, podle níž se systém příbuzenství zaznamenaný u Irokézů vyskytuje i u indiánských kmenů odlišných jazykových skupin.

V roce 1860 se Morgan rozhodl realizovat rozsáhlý komparativní výzkum, který by umožnil srovnání příbuzenských terminologií u co největšího množství národů světa. Za tímto účelem sestavil speciální



Lewis Henry Morgan

dotazník pro zjišťování terminologie příbuzenství. Dotazník zahrnující rozsáhlou tabulku o 234 položkách rozeslal prakticky do celého světa. Současně realizoval řadu terénních výzkumů v oblasti jezera Winnipegu, na pobřeží Hudsonova zálivu a ve Skalistých horách. O výsledcích svých výzkumů terminologických systémů příbuzenství informoval Morgan vědeckou veřejnost v referátu Předpokládané řešení otázky původu klasifikační soustavy příbuzenství, který přednesl v Americké akademii umění a věd.

V roce 1870 vydává Morgan rozsáhlé dílo *Systémy pokrevnosti a sešvagření lidské rodiny*, které představuje završení více než pětadvacetiletého systematického studia terminologií příbuzenských systémů.¹⁷ V těchto analýzách zavádí distinkci mezi typem přímého pokrevního příbuzenství („**klasifikační soustava příbuzenství**“) a typem příbuzenství, jež vzniká „sešvagřením“ („**deskriptivní soustava příbuzenství**“). Morgan byl přesvědčen, že současné příbuzenské termíny neodpovídají současným příbuzenským vztahům, nýbrž zrcadlí příbuzenské vztahy, které reálně existovaly v dobách dávno minulých. Například klasifikační soustava příbuzenství svědčí o existenci mnohem starší formy rodiny — **rodiny komunální** (skupinové manželství). Již v této práci se Morgan pokusil vypracovat evoluční model manželství a rodiny. Ve své rekonstrukci vývojových stupňů rodiny vycházel z předpokladu, že proměny příbuzenských systémů i forem rodiny jsou přímo spjaty s vývojem celého kulturního systému. Vývoj rodiny přitom podle jeho názoru probíhal ve fázích: **promiskuita - komunální rodina - párové manželství - monogamie**.

Problematice vývoje rodiny a příbuzenských systémů věnoval Morgan pozornost i ve své nejvýznamnější práci *Pravěká společnost neboli Výzkumy o průběhu lidského pokroku od divoštví přes barbarství k civilizaci* (1877).¹⁸ Toto dílo představuje shrnutí evoluční teorie se zvláštním zřetelem k otázkám rodové a společenské struktury. Jako pátou část této knihy koncipoval Morgan svoji poslední významnou práci *Domy a domácí život amerických domorodců* (1881).¹⁹ Na základě bohatého etnografického a archeologického materiálu i vlastních terénních výzkumů zde Morgan řeší problematiku obyčejů, zvyků a domácího způsobu života indiánů v kontextu rodového uspořádání a architektury indiánských kultur. Podle Morgana právě analýza těchto otázek je důležitým klíčem k pochopení specifiky kultury indiánů. Bez zajímavosti není ani Morganova hypotéza, že různé typy indiánské architektury od Kanady až po Nové Mexiko představují jeden stavební systém, jehož odlišnosti lze objasnit pouze různou úrovní společenskoekonomického vývoje.

3.3.2 Evoluce rodiny

Podle Morgana můžeme rozlišovat pět různých vývojových forem rodiny, přičemž každá má svoji vlastní instituci manželství. První forma rodiny vystřídal neuspořádaný promiskuitní způsob života, ve kterém muži žili v mnoho-

ženství a ženy v mnohomužství. Morgan ji nazývá „**rodinou pokrevních příbuzných**“, neboť se zakládala na „skupinovém manželství bratrů a sester, vlastních i pobočných“.²⁰ Tento typ rodiny zcela vymizel a o jeho někdejší existenci svědčí pouze systém pokrevního příbuzenství zvaný havajský, který existuje v Polynésii.

Z rodiny pokrevních příbuzných se postupně vyvinula „**punaluánská rodina**“, jejímž základem bylo skupinové „manželství několika sester, vlastních nebo pobočných, s jejich manžely, přičemž společní manželé nemuseli být navzájem příbuzní. Stejně tak mohla být rodina založena na skupinovém manželství několika bratrů, vlastních nebo pobočných, s jejich manželkami. Tyto ženy nemusely být nezbytně navzájem příbuzné, i když tomu tak v obou případech často bývalo. V každém případě si skupina mužů brala skupinu žen.“²¹ Také tato rodina vytvořila vlastní systém pokrevního příbuzenství, jenž se nazývá „turánský“ a nebo „ganowanský“. Další typ rodiny, který se vydělil z punaluánské rodiny, je „**syndyasmická**“ neboli „**párová rodina**“. Podle Morgana se tato rodina zakládala na „manželství jednotlivých párů, avšak bez výlučného spolužití. Manželství trvalo podle libovůle obou stran.“²² Z párové rodiny vznikla „**patriarchální rodina**“, jež se zakládala na „manželství jednoho muže s několika ženami. Ženy byly přitom obvykle drženy v odloučení.“²³ Poslední vývojovou etapu představuje „**monogamní rodina**“, kterou tvořilo „manželství jednotlivých párů s výlučným spolužitím“.²⁴ Také tato rodina má svůj vlastní systém pokrevního příbuzenství, který Morgan nazývá „árijský“.

3.3.3 Formy sociální organizace („societas“ a „civitas“)

Podle Morgana systémy pokrevnosti a příbuzenství představují důležité prvky sociální organizace. Morgan proto provádí jejich analýzu v kontextu širšího studia společenské struktury a politické organizace. První zárodky politické organizace údajně vznikly již v období divoštví, současně s punaluánskou rodinou.

Morgan rozeznává podle druhu sociální a politické organizace dva základní typy společnosti. První představuje rodová společnost („societas“). Je založena na jednotlivcích a čistě osobních vztazích. Základní organizační jednotkou je zde rod, ze kterého postupně vznikaly stále integrovanější, složitější a vývojově vyšší formy sociální organizace: **rod - frátrie - kmen - kmenová konfederace**. Druhý typ společnosti, založený na principu teritoriality (geografickém území) a vlastnictví, představuje stát („civitas“). Zde vystupuje jako základní jednotka sociální organizace obec nebo městský obvod. Politická společnost je organizována na územním základě a disponuje majetkem i osobami prostřednictvím územních vztahů. Jednotlivá integrační stadia představují obec nebo městský obvod, okres nebo provincie, které vznikají spojením obcí nebo městských obvodů, a posléze národní prostor neboli země,

kteřá představuje spojení okresů nebo provincií.²⁵ V tomto typu zřízení mizí prvotní svoboda a rovnost, vznikají společenské třídy a objevuje se sociální nerovnost.

3.3.4 Koncepce dějin kultury (divoštství, barbarství, civilizace)

Morgan však neomezuje svůj zájem pouze na rekonstrukci vývojových stupňů rodiny a forem společenského zřízení, ale usiluje o syntetický výklad evoluce kultury lidstva jako celku. Dějiny kultury považuje za nepřetržitý kumulativní proces směřující od nižších forem existence k vyšším a dokonalejším.

Rozhodující roli v dějinách kultury podle jeho názoru hraje hromadění zkušeností v důsledku objevů a vynálezů, jimiž lidé zabezpečují uspokojování svých potřeb. Morgan vychází z typicky evolucionistického předpokladu, že „lidstvo počalo svou dráhu na nejnižším bodě vývojové stupnice a propracovalo se z divoštství k civilizaci prvobytným hromaděním experimentálních zkušeností“.²⁶ V duchu koncepce vývojového paralelismu považuje kulturní vývoj za podobný u všech národů světa. „Poněvadž lidstvo bylo jednotného původu, byl jednotný i jeho vývoj, probíhající různými, avšak shodnými drahami na všech kontinentech a obdobný u všech kmenů a národů lidstva až k tomu bodu téhož vývojového stupně, jehož dosáhly.“²⁷

Morgan předpokládal, že na nejnižším vývojovém stupni se člověk při uspokojování svých potřeb příliš nelišil od zvířat. Rozvíjením specificky lidských vlastností, jakými jsou řeč, schopnost používat a zdokonalovat nástroje, uchovávat a využívat vynálezy a vytvářet instituce, lidstvo překonalo tuto úroveň a dospělo k civilizaci. Při studiu dějin kultury je podle Morgana nutné věnovat pozornost dvěma na sobě nezávislým řadám výzkumů: „Jedna vede přes vynálezy a objevy, druhá přes prvotní zřízení. Na základě poznatků, které takto získáme, podaří se nám snad vyznačit hlavní stadia lidského vývoje.“²⁸

Podle Morgana probíhal vývoj lidstva ve třech vývojových stadiích: **divoštství - barbarství - civilizace**. Stadium divoštství dále dělí do tří stupňů. Nejnižší stupeň („dětství lidstva“) pojal hypoteticky, neboť žádné známé prvotní společenství mu neodpovídalo. Přesto Morgan nevyklučoval jeho existenci. Střední stupeň začíná používáním primitivních loveckých a rybářských nástrojů a dovedností používání ohně. Nejvyšší stupeň „započal vynalezením luku a šípu a skončil vynálezem hrnčírství“.²⁹ Zde dochází k přechodu do stadia barbarství, které se rovněž dělí na tři stupně. Nejnižší stupeň trval v různých oblastech světa různou dobu. Na východní polokouli byl ukončen domestikací zvířat, na západní polokouli pěstováním kukuřice a využitím kamene a cihel ke stavbě domů. Přechod ze středního stupně k nejvyššímu začíná vynálezem tavby rudy a zpracováním železa. Stadium civilizace, kterou Morgan

dělí na antickou a moderní, začíná používáním hláskové abecedy a vytvářením literárních záznamů včetně hieroglyfických záznamů na kameni.³⁰

3.3.5 Morganův vliv na vývoj antropologického myšlení

Význam Morganova díla, zejména práce *Pravěká společnost*, ocenili již v minulém století zakladatelé marxistické filozofie K. Marx a B. Engels. Významná je z tohoto hlediska zejména Engelsova kniha *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu* (1884), ve které bylo základní Morganovo schéma dějin lidské kultury modifikováno a dále rozpracováno z hlediska historického materialismu. Podle Engelse „je velikou zásluhou Morganovou, že v hlavních rysech objevil a rekonstruoval tento předhistorický základ našich zapsaných dějin a že našel v rodových svazech severoamerických indiánů klíč, který nám otevírá nejdůležitější, dosud neřešitelné záhady nejstarších řeckých, římských a německých dějin“.³¹

Nástup Boasovy školy difuzionismu v prvních desetiletích 20. století však znamenal zásadní přehodnocení a odmítnutí Morganovy evolucionistické koncepce. Kritice jej podrobil zvláště R. H. Lowie, který prohlásil jeho dílo za „beznadějně zastaralé“.³² Negativní reakci vyvolal Morganův evolucionismus také mezi zastánci britského funkcionalismu. Typický je v tomto směru postoj R. A. Radcliffe-Browna, podle jehož názoru Morganovy teorie, byť mají „romantický půvab“, jsou do značné míry nevědecké.³³

O rehabilitaci Morganova díla se v americké antropologii zasloužil až L. A. White, který srovnává Morganův význam pro společenské vědy s významem, jež měl pro biologii Ch. Darwin. S odstupem času lze skutečně možné konstatovat, že Morgan byl na svou dobu antropologem výjimečných kvalit, i když jeho následovníci našli v jeho pracích řadu omylů a nepřesností.

3.4 Shrnutí - přínos evolucionistické antropologie k rozvoji společenských věd

Evolucionistická antropologie představuje jedno z nejvlivnějších vědeckých hnutí druhé poloviny 19. století. Klíčovou osobností britské antropologie byl v tomto období E. B. Tylor, kterého je možné považovat za dovršitele zásadních tendencí ve vědě o člověku a kultuře druhé poloviny 19. století. Tylorovo pojetí antropologie jako historie člověka a kultury, jeho hluboký zájem o preliterární společnosti a víra v pokrok má své kořeny již v dílech jeho předchůdců. Tylorovou zásluhou je ale syntéza všech těchto trendů do jednoho souvislého celku, čímž vytvořil předpoklady pro konstituování antropologie jako vědy o člověku a kultuře. Tylorovy zásluhy o vybudování této disciplíny dostatečně jasně ilustruje skutečnost, že se již za jeho života začalo hovořit o antropologii jako o „vědě pana Tylora“.³⁴

I když současná věda nedává Tylorovu evolučnímu rámci za pravdu, lze jeho animistické teorie o původu a nejstarších formách náboženství považovat za klasickou ukázkou evolucionistického myšlení. Jak zdůraznil americký antropolog R. H. Lowie, Tylorovy práce byly rozsáhle studovány a citovány psychology, historiky, biology i filozofy, tedy všemi, kteří se zajímali o myšlení a chování přírodních národů.³⁵ Tylorova slavná definice kultury z roku 1871 se stala prototypem komplexně pojatých výzkumů člověka a trvalým základem moderního antropologického pojetí kultury. Svou koncepcí antropologie jako integrálního studia člověka a kultury na základě výzkumů archeologie, historie a jazykovědy Tylor výrazně ovlivnil nejen britskou, ale také americkou antropologii 20. století.

Ve Spojených státech sehrál při budování evolucionistické antropologie rozhodující roli L. H. Morgan. Svými výzkumy, které zasvětil severoamerickým indiánům, vytyčil zásadní směr americké kulturní antropologie. Jeho práce věnované evoluci kultury syntetizují poznatky tehdejší etnografie, etnologie a archeologie. Tato snaha o interdisciplinární studium kultury se od Morganova vystoupení stala trvalou součástí americké antropologie. Morgan svým dílem navíc položil základy systematického výzkumu příbuzenských systémů dominantního tématu britské sociální antropologie 20. století.

Přestože Morgan a Tylor přinesli mnoho nových myšlenek ke studiu člověka a kultury, na sklonku 19. století bylo již zřejmé, že evolucionistická antropologie vyčerpala svůj teoretický a metodologický potenciál. V centru kritiky nastupující generace antropologů se ocitly nedostatky evolucionistické antropologie, jakými jsou spekulativnost, schematismus, nedůsledný historismus, nesystematický sběr antropologických dat v terénu, jednostrannost a vykonstruovanost evolučních modelů a podceňování difuzních a migračních procesů. Přesto je nezbytné evolucionismu přiznat pozitivní roli v dějinách antropologického myšlení. Evolucionisté totiž jako první rozpracovali globální pojetí kultury, vytyčili relevantní okruhy antropologického výzkumu a vytvořili předpoklady pro vznik široce chápané antropologie jako vědy o člověku, společnosti a kultuře. Evolucionistická antropologie druhé poloviny 19. století navíc zásadním způsobem ovlivnila přístup společenských věd k výkladu dějin lidské kultury. Díky pracím evolucionistů byla formulována teorie **endogenní (vnitřní) kulturní změny**, jejímž zdrojem je lidská **inovace** a základní formou lidská **invence**. Charakteristickým rysem evolucionistických prací je snaha vysvětlit každou kulturní změnu inovací uvnitř dané kultury. Endogenní kulturní změna je však pouze jedním typem proměny kulturních systémů v čase. Neméně významnou formou kulturní změny je ale také změna **exogenní (vnější)**, která je založena na vzájemném kontaktu různých kultur. K rozpracování teorie **exogenní kulturní změny** zásadním způsobem přispěla **difuzionistická antropologie**, které je věnována následující kapitola.

4 Difuzionistická antropologie



Na přelomu 19. a 20. století vzniklo nové antropologické paradigma, které dnes s odstupem času označujeme jako difuzionismus. Tento směr zásadním způsobem ovlivnil výzkum kultury v antropologii, etnologii, archeologii a prehistorii. V průběhu prvních dvou desetiletí 20. století obrátili společenští vědci svoji pozornost od studia proměn kultury v čase (výzkum kulturní evoluce) ke studiu šíření kultury v geografickém prostoru. V ohnisku zájmu antropologů se ocitly faktory exogenní kulturní změny (migrace a difuze), které byly povýšeny na hybné síly dějin.

4.1 Difuzionismus - výzkum kultury v prostoru

4.1.1 Ideové zdroje difuzionistické antropologie

Za inspirační zdroj evropské difuzionistické etnologie a antropologie je možné označit německou **antropogeografii**, která se ve druhé polovině 19. století programově orientovala na studium vztahu společnosti, kultury a prostředí jako jednotné charakteristiky geografického regionu. Na zformování antropogeografie mělo velký vliv zejména dílo geografa K. Rittera (1779—1859). Významné jsou především Ritterovy myšlenky o vzájemném působení člověka, přírody a kultury a o nezbytnosti studia determinujícího vlivu klimatu, krajiny a rostlin na lidské společnosti v kontextu různých regionů.

Za zakladatele evropského difuzionismu bývá považován německý antro-pogeograf Friedrich Ratzel (1844-1904) a jeho žák, zakladatel moderní německé afrikanistiky Leo Frobenius (1873-1938). Ratzel a Frobenius jako jedni z prvních upozornili na to, že při výzkumu kultury je nezbytné věnovat pozornost kulturním kontaktům etnik a národů v minulosti, migraci, difúzi a hustotě obyvatelstva. Na jejich dílo na počátku 20. století navázali představitelé německo-rakouské školy kulturních okruhů - F. Graebner, B. Ankermann, W. Schmidt a W. Koppers. Škola kulturních okruhů již programově vytyčila jako základní úkol etnologie rekonstrukci historických kontaktů lidí a studium šíření kulturních prvků z jedné kultury do druhé.¹

4.1.2 Teoretická východiska difuzionismu

Difuzionisté stejně jako evolucionisté věnovali primární pozornost studiu kulturní změny. Na rozdíl od evolucionistů, kteří se pokoušeli kulturní změnu vysvětlit inovací uvnitř dané kultury (**endogenní změnou**), difuzionisté považovali za hybnou sílu dějin změnu vnější (**exogenní změnu**). Za její zdroj označili kontakt mezi příslušníky různých kultur a šíření kulturních prvků a komplexů z jednoho společenství do druhého. Proto také při studiu kultury zdůrazňovali:

1. **geografický prostor** proti času;
2. **konkrétní vývoj** proti abstraktně stanoveným evolučním stadiím;
3. **migraci jednotlivých etnik a difúzi kulturních prvků** proti významu vynálezů a univerzální evoluci celého lidstva.

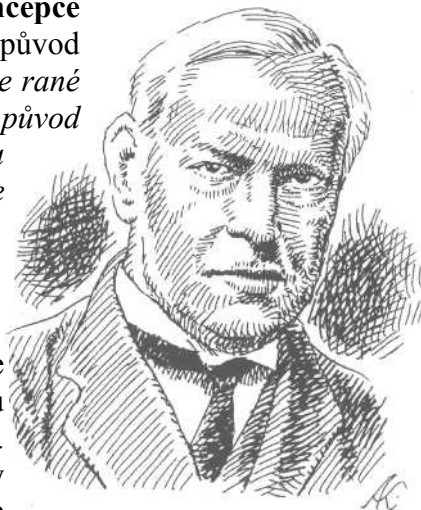
V centru zájmu antropologů a etnologů již nebyl výzkum evoluce kultury lidstva, nýbrž empirické studium mechanismů **difuze** kulturních prvků a **migrace** etnických systémů v prostoru. Do popředí vystoupila problematika **akulturace** - analýza procesu kulturní změny, ke které dochází prostřednictvím kontaktů dvou odlišných kultur, jež na sebe vyvíjejí nestejný tlak. Výzkumy mimoevropských kultur se již neopíraly o evolucionistický **evropocentrismus**, ale stále důrazněji vycházely z doktríny **kulturního relativismu** — studia cizích kultur jako jedinečných a neopakovatelných entit, které lze pochopit a popsat pouze v kontextu jejich vlastních hodnot, norem a idejí. Charakteristickým rysem difuzionistických výzkumů byla snaha o konstituování integrálního studia člověka, kultury a prostředí jako celku, jako jednotné charakteristiky geografické oblasti. V dílech zakladatelů evropského difuzionismu (F. Ratzel, L. Frobenius) ještě přetrvávala interpretace společnosti a kultury jako biologického organismu. Postupem času však byla koncepce organického růstu nahrazena mechanistickým výkladem vývoje, který vychází spíše ze zobecnělé představy fyzikálně chemických procesů. Ústředními pojmy difuzionistických koncepcí se staly kategorie difuze a migrace. **difuze** byla chápána jako proces, při němž si jsou nejrůznější produkty lidské činnosti (artefakty, sociokulturní regulativy, ideje) navzájem předávány různými kulturami mezi sebou, tedy jako šíření kulturních prvků a kulturních komplexů z jedné společnosti do druhé. Pojmem **migrace** se oproti tomu vyjadřuje pohyb obyvatelstva z jedné geografické oblasti do druhé.

V průběhu dvou prvních desetiletí 20. století, tedy v době největšího rozkvětu difuzionismu, se zformovaly tři základní směry. Americkou variantu difuzionismu reprezentuje **Boasova škola historismu**, někdy označovaná jako **škola historického partikularismu**. V Evropě rozvíjeli difuzionistickou koncepci kultury především představitelé **německo-rakouské školy kulturních okruhů** a **britské heliolitické školy**.

4.2 Grafton Elliot Smith - antropologie jako studium kulturní difuze

4.2.1 Život a dílo G. E. Smitha (1871-1937)

Nejnámějším představitelem **manchesterské školy britského difuzionismu**, která vstoupila do dějin antropologického myšlení jako **heliolitická škola**, byl australský anatom a antropolog Grafton Elliot Smith. Po absolvování lékařské fakulty v Sydney se specializoval na studium srovnávací anatomie savců. Rozhodující zvrát v jeho vědecké kariéře znamenal rok 1900, kdy ho jeho povolání přivedlo do Egypta. Zde začal působit jako profesor anatomie na lékařské fakultě v Káhiře. Setkání s památkami starověkého Egypta u něj probudilo hluboký zájem o kulturní historii a archeologii. Zúčastnil se proto archeologických vykopávek v Núbii, kde se zabýval anatomickým výzkumem kosterních nálezů a studiem technik mumifikace. Již v době svého pobytu v Egyptě začal věnovat pozornost těm kulturním prvkům staroegyptské civilizace, které existovaly také v jiných světových kulturách. Když však začal studovat tyto kulturní podobnosti, neomezil se na nejbližší geografické sousedy Egypta, což by mohlo mít své časoprostorové opodstatnění, nýbrž začal hledat souvislosti v celosvětovém měřítku. V roce 1909 zahájil svoji přednáškovou činnost na University of Manchester, kde navázal úzké pracovní kontakty s W. Perrym. Společně pak pokračovali v systematických výzkumech procesů kulturní difuze a položili základy **monocentrické difuzionistické koncepce** dějin lidské kultury. Své názory na původ lidské kultury vyjádřil v pracích *Migrace rané kultury* (1915), *Starí Egypťané a původ civilizace* (1923), *Evoluce člověka* (1927), *Dějiny člověka* (1930) a *difuze kultury* (1933).



Grafton Elliot Smith

4.2.2 Heliolitická teorie kultury

Východním bodem Smithovy teorie je předpoklad o rozhodujícím významu kulturních kontaktů ve vývoji lidstva. Smith byl přesvědčen, že „difuze kultury v čase a prostoru - totiž princip kontinuity a geografické souvislosti světové kultury — je základním činitelem při utváření lidského myšlení a jednání“.² Ve svých prvních pracích se Smith zabýval šířením megalitických

staveb v souvislosti s rozšířením mumifikace.³ Podle jeho názoru mumifikace praktikovaná ve starověkém Egyptě obsahovala nejen osobitou filozofii života a smrti, nýbrž byla úzce spjatá rovněž se znalostmi a dovednostmi v oblasti lékařství, náboženství, umění, užitých řemesel a stavebnictví. Smith byl přesvědčen, že se duchovní a materiální kultura různých světových společností formovala pod vlivem umění balzamovat. Poté co se ve starověkém Egyptě vytvořil vysoce rozvinutý a propracovaný systém mumifikace, začal se prostřednictvím obchodu a kolonizace šířit do sousedních zemí, kde byl původní egyptský vzor dále rozvíjen a modifikován. Starověký Egypt se tak stal centrem celosvětové kulturní difuze. Odtud se kulturní prvky a komplexy spjaté s mumifikací a megalitickými stavbami šířily na východ přes Indii a Kambodžu až do Polynésie a dále k břehům amerického kontinentu, kde ovlivnily vývoj předkolumbovských civilizací. O pravdivosti této hypotézy svědčí podle jeho názoru následující indicie:

1. náhlé zrození vyspělých indiánských kultur v Mexiku a Peru;
2. podobnost pyramid v Americe, Kambodži, na Jávě a v Egyptě;
3. podobnost náboženských systémů, zvyků, obřadů a řemesel ve Starém a Novém světě.

Smith předpokládal, že se přejaté kulturní prvky spojují s původními a vytvářejí tak nové kulturní komplexy. Z tohoto důvodu považoval lidskou invenci, originalitu a schopnost vynalézat nové spíše za ojedinělý projev lidských schopností. Své názory na vývoj lidské kultury syntetizoval v knize *Dějiny člověka* (1930). Pokusil se zde v plném rozsahu prokázat hypotézu, že „většina složek starých civilizací, pokud ne všechny, byly přímo nebo nepřímo odvozeny z Egypta“.⁴ Díky obchodu se zlatem, perlami a jinými cennými věcmi Egyptané údajně prozkoumali Asii a přes ostrovy v Pacifiku pronikl jejich vliv také do střední Ameriky. Proto nalezneme všude v těchto oblastech takové kulturní prvky, jako jsou megalitické stavby, mumifikace, královská důstojnost a podobně. Dokonce i takové vynálezy, jako je hrnčířství, košíkářství, rolnictví a metalurgie, vznikly původně v Egyptě a odtud se rozšířily do celého světa: „Egypt byl domovem vynálezů zemědělství, zavodňování, zpracování zlata a mědi, tkaní plátna, výroby cihel, stavění námořních lodí, užívání kadidla.“⁵

4.2.3 Smithův vliv na vývoj antropologického myšlení

Heliolitická teorie kultury rozpracovaná G. E. Smithem a W. J. Perrym představuje vysoce spekulativní a ve svých důsledcích i absurdní výklad dějin lidské kultury. Britští difuzionisté totiž nerozpracovali přísná metodologická kritéria, na jejichž základě by bylo možné určit skutečný původ a časoprostorové vztahy mezi podobnými kulturními prvky. Smith a jeho kolegové hledali důkazy pro své hypotézy ve všech oblastech lidské kultury u nejrůznějších národů světa. Příliš široké měřítko předpokládaných kulturních kontaktů se

tak stalo jednou z nejslabších stránek britského difuzionismu. Heliolitická teorie v sobě navíc skrývá kromě vědecké absurdity explanační redukcionismus. Přehnané zdůrazňování difuze jako jediného původce kulturní změny totiž dovádí ve svých důsledcích vědecké zkoumání k pochybnostem o kvalitě tvůrčích schopností a invence člověka.

Anglický typ difuzionismu byl velice amatérský a často se na něj oprávněně poukazuje jako na příklad nekritičnosti. Avšak i když byla teoretická a metodologická východiska difuzionismu podrobena tvrdé kritice, zůstala problematika podobnosti kulturních prvků u různých národů světa i nadále v centru zájmu antropologických a archeologických výzkumů. Slovy jednoho z nejznámějších zastánců současné neodifuzionistické etnologie a antropologie, norského etnologa Thora Heyerdahla, „navzdory ranám, které difuzionistickému hnutí zasadily izolacionistické doktríny, odborníci nikdy nepřestali shromažďovat doklady o kulturních stycích přes moře a v posledních letech nabyly jejich argumenty na působivosti, a to i v Americe, kde byl odpor po mnoho let nejsilnější".⁶ Antropologové a etnologové zabývající se studiem difuzních a migračních procesů (P. Rivet, E. Nordenskjold, T. Heyerdahl, H. Glawdin, J. Imbelloni, G. Ekholm, R. Heine Geldern aj.) prokázali existenci celé řady totožných kulturních prvků a komplexů, jež jsou společné kulturám Starého i Nového světa. Mezi nejtypičtější patří:

1. analogické motivy v umělecké tvorbě (kočkovité šelmy, opeřený had, ptačí muži, identické keramické figury aj.);
2. obdobné zbraně (srpovitě zahnuté kamenné sekery, kyje s hvězdicovitými hlavicemi, foukačky na šípy);
3. podobné tvary a motivy na keramice (válcovité nádoby na třech nízkých nožkách, hliněné modely z každodenního života, hračky na kolečkách);
4. obdobný typ architektury (pyramidy, megalitické stavby, města z cihlových bloků);
5. shody v materiálních technologiích (závlahové a kanalizační systémy) i symbolických systémech (existence kalendáře a znalost funkce čísla nula).

Na možnost difuzionistické interpretace těchto podobností reagoval zejména vídeňský badatel Robert F. Heine-Geldern (1885-1968). Ten upozornil, zda „neponecháváme příliš mnoho na naší lehkověrnosti, jestliže se dáváme přesvědčovat o tom, že celé řady rozvinutých technik jako kovolitectví, těžba cínu z rudy, výroba slitiny z mědi a cínu, chemické barvení zlata, tkalcovství, ikat, batik, byly jako zázrakem objeveny dvakrát, jednou ve Starém světě a jednou v Americe".⁷ Na základě podobností mezi japonskou, čínskou a indickou kulturou na straně jedné a mezoamerickými kulturami na straně druhé pak vypracoval hypotézu o existenci kulturních kontaktů mezi Asií a Amerikou. Ty údajně trvaly od 3. tisíciletí př. n. 1. až do roku 1200, kdy byla vyvrácena

khmerská říše.⁸ Heine-Geldernova teorie přirozeně vyvolala kritickou reakci a bouřlivou diskuzi. Její výsledky výstižně shrnul americký archeolog Gordon Ekholm: „Všichni víme, že difuzionistická koncepce je dosud v experimentálním stadiu a že dosud nejsme schopni dostatečně solidní argumentace, natolik solidní, abychom ji mohli bez váhání uplatňovat.”⁹ Nedávné archeologické výzkumy předkolumbovských kultur v Ekvádoru (D. Collier, B. Meggersová, C. Evans) však přinesly nové argumenty pro difuzionistické interpretace a opět tak rozvířily diskuzi o možnosti transpacifických kulturních kontaktů mezi Asií a Amerikou.¹⁰ Vše tedy nasvědčuje tomu, že problémy, které nastolil britský difuzionismus, zůstávají i nadále živé.

4.3 Franz Boas

- antropologie jako induktivní věda o rase,
jazyku a kultuře

4.3.1 Život a dílo F. Boase (1858-1942)

Překonání evolucionistických modelů kultury v americké antropologii je spojeno se jménem antropologa německého původu Franze Boase. První vážný útok na základní postuláty evolucionismu učinil Boas ve své slavné přednášce *Omezení komparativní metody v antropologii*, se kterou vystoupil na vědeckém sympoziu v roce 1896. Zdůraznil zde, že podobnost kulturních prvků není důkazem jejich historických vztahů a společných počátků. Realističtější přístup při zkoumání jednoty kulturních procesů spočívá podle jeho názoru jak ve výzkumu historického původu konkrétních kulturních prvků, tak ve studiu jejich difuze a uplatnění v různých kulturách. Boas proto požaduje „detailní studie obyčejů v rámci kultury, která je praktikuje v přímé souvislosti s výzkumem jejich geografického šíření mezi sousedními kmeny”.¹¹ Tento podle Boase kvalitativně nový metodologický přístup umožňuje skoro vždy „vysledovat s nemalou přesností historické příčiny, které vedly k formování zvyků a psychologických procesů..., rekonstruovat historii vývoje myšlení s daleko větší přesností, než nám dovolí zobecňování komparativních metod”.¹² V pracích *Mysl primitivního člověka* (1911), *Primitivní umění* (1926), *Antropologie a moderní život* (1928), *Obečná antropologie* (1938) a *Rasa, jazyk a kultura* (1940) Boas dále rozpracoval otázky historismu a induktivní metody a položil tak základy amerického difuzionismu.

Boas se narodil v rodině úspěšného židovského podnikatele v Mindenu ve Vestfálsku. Původním vzděláním byl přírodovědec — studoval fyziku, matematiku a geografii na univerzitách v Heidelbergu, Bonnu a Kielu. Postupný odklon od přírodních věd k etnografii a etnologii u něho proběhl v průběhu let 1878-1888. Změnu v jeho vědecké orientaci způsobila expedice na Baffinův

ostrov v letech 1883-1884. Zde se Boas více než geografickým výzkumům věnoval studiu eskymácké kultury.¹³ Po ročním pobytu v New Yorku (1884-1885) a návratu do Německa, kde se stal asistentem v zeměpisném muzeu v Berlíně, se zúčastnil expedice, která v letech 1886—1887 studovala kulturu indiánů na území Britské Kolumbie (západní pobřeží Kanady).

V roce 1887 definitivně přesídlil do Spojených států, aby se zde plně věnoval antropologii. V letech 1888-1892 působil na Clark University, kde byl pod jeho vedením ve Spojených státech poprvé udělen doktorát z antropologie. V roce 1888 vydává svoji první monografii, která vznikla na základě jeho pobytu mezi původními obyvateli Baffinova ostrova (Kanadské arktické souostroví). Charakteristickým rysem této studie je snaha postihnout nejrůznější oblasti eskymácké kultury — způsob obživy, řemeslnou výrobu, obchod, umění a náboženství. Velkou pozornost přitom věnoval vlivu přírodních podmínek, zejména klimatu, na způsob života Eskymáků. Na základě svých výzkumů prokázal, že eskymácká kultura není mechanicky determinovaná přírodním prostředím, ale že různé skupiny Eskymáků kontrolují a využívají podobné přírodní prostředí odlišným způsobem.

Od své první expedice do Britské Kolumbie věnoval Boas zvýšenou pozornost kultuře indiánů severozápadního pobřeží Ameriky. Studoval zde kmeny Cimšjanů, Tlinžitů, Haidů, Nutků, Sališů, Bellakulů aj. V centru jeho zájmu však stál především kmen Kwakiutlů z ostrova Vancouver. Mezi nejvýznačnější Boasovy práce z této oblasti patří knihy *Sociální organizace a tajné spolky indiánů Kwakiutl* (1897) a *Mytologie Cimšjanů* (1916). Neocenitelným spolupracovníkem, který Boasovi umožnil pochopit kulturu Kwakiutlů, byl George Hunt. Tento klíčový informátor byl vychován ve vesnici Kwakiutlů a mluvil plynule jejich jazykem. Boas se s Huntem setkal v roce 1888 a vyškolil ho, aby dokázal samostatně zaznamenávat antropologická data v domorodém jazyce podle Boasových transkriptivních metod. Hunt se podílel na řadě Boasových prací a jejich plodná spolupráce trvala do roku 1931. Spojením Huntových poznámek s vlastním pozorováním Boas dokázal popsat nejrůznější oblasti života Kwakiutlů. Hlavním předmětem Boasových výzkumů byla mytologie, folklor, jazyk a umění. Pro Boasovy terénní monografie je typický popisný objektivismus, strohá forma a převaha deskripce faktů nad jejich interpretací a syntézou.

Vedle Boasových terénních výzkumů je významná i jeho činnost organizátorská a pedagogická. Boas působil jako vydavatel časopisu *Science* (1887), organizoval antropologické sbírky pro Chicagskou světovou výstavu (1893), modernizoval časopis *American Anthropologist* (1898). Byl jedním ze zakladatelů American Anthropological Association, působil jako správce antropologických sbírek v American Museum of Natural History. V roce 1898 nastoupil jako profesor antropologie na Columbia University, která se za jeho života stala centrem moderních antropologických výzkumů.



Charakteristickým rysem Boasovy osobnosti byl jeho odpor k vládě a úřadům a schopnost angažovat se v boji za lidská práva. V roce 1918 například veřejně kritizoval americkou vládu za zneužití čtyř antropologů jako agentů pro špionáž. Osobně tyto antropology odsoudil a odmítl je považovat za skutečné vědce. V době nástupu německého fašismu zahájil důsledný boj proti nacistickému rasismu. Lidé, kteří Boase osobně poznali, o něm shodně mluví jako o muži velké vnitřní síly. Byl vždy připraven pomoci nejen svým blízkým, ale i zcela neznámému člověku. K masám se však stavěl velice distancovaně, neosobně a někdy až nepřátelsky.

Franz Boas

4.3.2 Koncepce obecné antropologie

V Boasově pojetí vystupuje antropologie jako komplexní disciplína zabývající se integrálním studiem vztahů rasy, jazyka a kultury. Právě Boas položil základy současnému širokému pojetí americké **obecné antropologie**, jejíž dva základní pilíře tvoří **fyzická antropologie** a **kulturní antropologie**. Za významné subdisciplíny kulturní antropologie dále považoval **lingvistickou antropologii** a **archeologii**. Od Boasova vystoupení tak americká antropologie představuje syntetickou vědu o člověku a kultuře, která zahrnuje poznatky z fyziologie a anatomie, etnografie a etnologie, archeologie a prehistorie, lingvistiky, psychologie a sociologie. Boas osobně přispěl k rozvoji jednotlivých antropologických disciplín, především ke koncipování systematických výzkumů v oblasti fyzické antropologie, lingvistické antropologie a kulturní antropologie.

4.3.3 Fyzická antropologie

Boasův přínos v oblasti fyzické antropologie spočívá zejména v jeho snaze překonat deskriptivní charakter tradičních výzkumů morfologie, variability a funkce lidského organismu. Boas se jako jeden z prvních amerických antropologů pokusil objasnit zákonitosti vzniku a modifikací fyzických typů pod vlivem měnícího se prostředí. Proslulé jsou především jeho antropometrické výzkumy židovských přistěhovalců, kteří přišli do Spojených států z východní Evropy, a imigrantů ze Sicílie. Boasovi se podařilo prokázat, že fyzické formy (rozměr hlavy, vzrůst postavy aj.) jednotlivců narozených v Evropě se pod-

statně liší od fyzických znaků těch členů rodiny, kteří se narodili v Americe. Boas využil svých zjištění v boji proti rasistickým teoriím, které spojovaly intelektuální schopnosti s pevně fixovanými fyzickými typy: „Stará myšlenka o absolutní stabilitě lidských typů musí být evidentně opuštěna a spolu s ní i víra v dědičnou nadřazenost jedněch typů nad druhými.“¹⁴ Boasův celoživotní boj proti nejrůznějším formám rasismu se výrazně promítl do řady jeho teoretických prací a empirických výzkumů, ve kterých se pokusil prokázat neoprávněnost tvrzení o existenci vyšších a nižších ras.

4.3.4 Lingvistická antropologie

Velkou pozornost Boas věnoval rozvoji lingvistická antropologie. Spolu s E. Goddardem má osobní podíl na vzniku nejvýznamnějšího časopisu pro výzkum amerických domorodých jazyků - *Journal of American Linguistic*. Napsal úvod a osobně redigoval čtyřsvazkovou *Příručku amerických indiánských jazyků* (1911-1941).

Boas byl přesvědčen, že základním předpokladem úspěšného terénního výzkumu je antropologova znalost jazyka společnosti, kterou zkoumá. V souladu s tímto názorem proto výrazně posílil výuku lingvistická antropologie na katedře antropologie. Současně se pokoušel vypracovat výzkumné metody, které by antropologům umožnily co nejadekvátnější deskripci a klasifikaci zkoumaných jazyků. Osobně například vytvořil výzkumný model, který umožňoval popis jazyků prostřednictvím jejich fonetické, syntaktické a sémantické dimenze.

Boas považoval studium jazyků za integrální součást antropologických výzkumů nejen proto, že znalost jazyka vždy přispívá k hlubšímu poznání studované kultury, ale také proto, že gramatické formy a kategorie, které jsou ze strany mluvčího často neuvědomované, poskytují obraz „základní organizace lidského vědomí“.¹⁵ Srovnávací výzkum různých jazyků umožňuje i rekonstruovat jejich vzájemné vztahy, což může být velice užitečné při historické analýze a interpretaci studovaných kultur. Velkou Boasovou zásluhou je, že jako jeden z prvních upozornil na roli jazyka jako determinanty lidského chování a prožívání. Boas de facto anticipoval teorii **lingvistického relativismu**, která předpokládá, že vnímání a interpretace světa závisí na jazyce, v němž jsme byli vychováni. Tuto hypotézu však systematicky rozpracovali v průběhu 20. a 30. let až jeho žáci E. Sapir a B. L. Whorf.

4.3.5 Kulturní antropologie

V názorech na předmět a cíl antropologických výzkumů byl Boas ovlivněn evropskou filozofií druhé poloviny 19. století, především novokantovským řešením vztahu přírodních a společenských věd. Již v 80. letech 19. století Boas rozlišuje dva možné přístupy ke studiu přírodních a kulturních jevů.

První z nich, který je analogický **nomotetickému přístupu**, se snaží odhalit všeobecně platné zákony a příčinné souvislosti věcí a jevů. Druhý z nich oproti tomu odpovídá spíše **idiografickému přístupu** a usiluje více než o postihu obecných zákonitostí o pochopení podstaty a smyslu zkoumaných jevů. Podle Boase jsou oba přístupy komplementární a stejně hodnotné, ale při studiu kultury má větší význam uplatnění idiografického přístupu. Boas byl totiž přesvědčen, že je sice možné kulturním jevům porozumět, ale pochybuje o možnosti jejich adekvátní explanace na základě společenských zákonů.

Slovy Boase „pokusy redukovat všechny společenské jevy na uzavřený systém zákonů aplikovatelných na každou společnost a vysvětlující její strukturu i dějiny nevypadá jako slibný podnik“.¹⁶ Kulturní antropologie se proto nikdy nestane exaktní vědou, jako jsou přírodní vědy, neboť není schopna predikovat budoucí jevy na základě současného stavu společnosti.

Boas koncipuje kulturní antropologii jako **historickou disciplínu**: „Předmět antropologie vyžaduje historickou vědu, jednu z věd, jejichž zájem se koncentruje na pochopení individuálního fenoménu více než na ustavování všeobecných zákonů, které budou nezbytně vágní.“¹⁷ Základní úkol antropologie přitom vidí v rekonstrukci kulturní historie, objasnění příčin dynamiky kultury, pochopení podstaty sociálních vztahů a významu kulturních jevů v konkrétním historickém kontextu: „Obyčeje a víra nejsou konečnými předměty výzkumu. Přejeme si poznat důvody, proč takové zvyky a víra existují, jinými slovy, přejeme si odhalit historii jejich vývoje.“¹⁸

4.3.6 Teorie kultury

Boas ostře vystupoval proti pokusům koncipovat teorii kultury jako filozofický nebo logický systém založený na spekulaci. Základním východiskem výzkumu kultury jsou podle jeho názoru **empirická data** získaná prostřednictvím **terénních výzkumů**, realizovaných přímo mezi členy studované společnosti. Při výzkumu kultury proto rozpracoval přísně empirické metody induktivního charakteru, které jediné mohou podle jeho názoru sloužit jako základ konzistentní a vědecké teorie. Svou první definici kultury podal až ve věku dvaasedmdesáti let v encyklopedickém článku o antropologii. Do kultury zde zahrnul „všechny projevy sociálních zvyklostí určitého společenství, reakce jednotlivců vyvolané zvyky skupiny, v nichž žijí, a produkty lidských činností určených těmito zvyky“.¹⁹

Charakteristickým rysem Boasova přístupu ke studiu kultury je jeho důraz na výzkum role lidských emocí, které se podle jeho názoru zásadním způsobem promítají do chování a prožívání lidí, fungování institucí a sociálních vztahů. Klíčem k pochopení významu emocí pro fungování společnosti jsou zvyky - naučená schémata pro jednání ve standardních situacích. Když se nějaká činnost po určité dobu často opakuje, zautomatizuje se a řídí se více podvědomým než vědomým myšlením. Stává se natolik obvyklou, že

může vypadat jako vrozená dispozice. Stejně tak je i instituce nutno chápat jako **zvykové vzorce** („habitual patterns“). Boas je přesvědčen, že běžné myšlení je v preliterárních stejně jako moderních společnostech ovládáno více než rozumem emocemi, jež vystupují v podobě zvykových vzorů.

Racionální vysvětlení, která obvykle lidé uvádějí při objasňování příčin svého chování, nejsou podle Boase nic jiného než druhotnou interpretací zvyků, v jejichž zasetí žijí. Antropolog zkoumající fungování institucí nebo význam obyčejů získává od svých informátorů až druhotná vysvětlení. Ta však neodhalují skutečné příčiny a podstatu zkoumaných jevů, ale jsou jen výsledkem sekundární spekulace a racionalizace, prezentované jako zdánlivě logické objasnění.

4.3.7 Kulturní determinismus

Vztah člověka a kultury vymezil Boas v horizontu **kulturního determinismu**. Zdůraznil nesmírnou plasticitu člověka, který je podle jeho názoru tím, čím ho jeho kultura udělá. Boas byl přesvědčen, že se člověk více učí, nežli tvoří. Lidské jednání není ani tak výrazem tvořivé inteligence a invence, ale vyrůstá spíše z kulturní tradice. Z tohoto hlediska chápe Boas kulturu jako koherentní systém, jako zvláštní oddělený svět zkušeností, hodnot a prostředků, který formuje člověka. Podle Boase se kultura promítá do tří různých dimenzí. První zahrnuje vztahy mezi člověkem a přírodou. Do této třídy kulturních jevů patří „zaopatřování a uchovávání potravy, zabezpečování přístřeší, způsoby, jakými se využívá přírodních předmětů jako náradí a nástrojů, a všechny způsoby, jakými člověk využívá nebo ovládá své přírodní prostředí“.²⁰ Druhou dimenzi kulturních jevů tvoří vztahy mezi lidmi: „Jsou zde zahrnuta pouta uvnitř rodiny, kmenu i rozmanitých sociálních skupin, jakož i gradace společenského žebříčku a vlivu, vztah pohlaví i vztah mladých a starých - a ve složitějších společnostech celá politická a náboženská organizace. Patří sem i vztahy sociálních skupin v době války a míru.“²¹ Třetí dimenze se skládá ze „subjektivních reakcí člověka na všechny projevy života, obsažené v prvních dvou skupinách. Jsou intelektuální a emocionální povahy a mohou být vyjádřeny myšlenkami a pocity stejně jako jednáním. Zahrnují všechny racionální postoje a ta hodnocení, jež zařazujeme pod označení etika, estetika a náboženství“.²²

4.3.8 Kulturní relativismus

Na rozdíl od evolucionistů, kteří chápali jednotlivé kultury jako zobrazení stadií jednotné evoluce lidstva, byly práce Boase a jeho žáků založeny na **pluralistické koncepci dějin**. Podle ní se mohou jednotlivé kultury vyvíjet svými vlastními prostředky libovolným směrem, a je proto nemožné objektivně určit celosvětově platná stadia vývoje kultury lidstva. Každá kultura je

proto považována za jedinečný sociokulturní útvar mající vlastní historii. Evolucionistické doktrína **evropocentrismu**, hodnotící způsob života jiných etnik a národů na základě srovnání s normami a hodnotami evropské kultury, byla v pracích Boase a jeho žáků postupně nahrazena koncepcí **kulturního relativismu**, podle kterého hodnoty, normy a ideje mají smysl pouze v kontextu té kultury, která je vytvořila.

Charakteristickým rysem Boasových výzkumů byla vždy snaha proniknout za oponu, jež nás dělí od modelů jednání a myšlení cizích kultur, a porozumět jim z perspektivy členů zkoumané společnosti. Tento přístup logicky vyústil v kritiku evropocentrismu. Ten považoval kulturu preliterárních společností za projev retardujícího nebo nevyspělého intelektuálního vývoje. Zprávy podávané například cestovateli proto Boas označoval za nepochopení a chybnou snahu hodnotit cizí kultury evropskými měřítky. Boasova doktrína kulturního relativismu představuje kvalitativně nový vědecký postoj ke studiu mimoevropských kultur. Vyžaduje totiž objektivní studium každé kultury jako unikátního, jedinečného a neopakovatelného fenoménu, který nelze hodnotit prostřednictvím kulturních standardů společnosti reprezentované antropologem. Koncepce kulturního relativismu byla přijata Boasovými žáky a stala se jedním ze základních metodologických postulátů kulturní antropologie 20. století.

4.3.9 Zdroje kulturní změny

Boas ve svém historickém přístupu klade důraz na výzkum proměn jedinečných a specifických kulturních prvků v čase a prostoru a na zaznamenání jejich časové a prostorové posloupnosti. Každý jev chápe jako výsledek historických událostí, ve kterých hrají hlavní roli procesy **difuze, modifikace** a následné **integrace** kulturních prvků. Boas vychází z předpokladu, že každá kultura je tvořena z velké části kulturními prvky, pocházejícími z velice rozdílných zdrojů. **Dějiny kultury** jsou z tohoto hlediska především výsledkem náhodných kontaktů a výpůjček mezi různými kulturami. Převzaté kulturní prvky jsou dále přemodelovány v souladu se vzory převládajícími v jejich novém prostředí a integrovány do nového kulturního kontextu.²³ Výzkum kultury by proto měl věnovat pozornost tomu, které prvky byly převzaty, jakým způsobem se modifikovaly a integrovaly a z jakého zdroje pocházejí.

Boas rozlišuje dva základní typy determinant, jež ovlivňují vývoj kultury — **limitující faktory** a **tvořivé faktory**. Limitující faktory, které považoval za vnější a statické, vystupují především jako přírodní prostředí. Podle Boase geografické nebo ekologické činitele nepředstavují rozhodující determinanty kulturních procesů. Jsou relevantní pouze v tom případě, jestliže určité kultury modifikují nebo limitují. Boas sám se ve svých pracích limitujícími faktory příliš nezabýval, neboť jejich výzkum nepovažoval za nezbytný pro pochopení smyslu a fungování kulturních institucí. Podstatně větší pozornost

věnoval tvořivým faktorům, které považoval za vnitřní a dynamické. Podle Boase se projevují jako tendence modifikovat převzaté kulturní prvky a reinterpretovat je v novém kontextu. Z tohoto důvodu Boas nevěnoval zvláštní pozornost ekonomickým činitelům. Byl přesvědčen, že kultura se nerozvíjí proto, aby uspokojovala lidské organické potřeby. Představuje jev „**sui generis**” - autonomní vrstvu reality, jejíž růst se řídí svými vlastními zákony, bez ohledu na ekologické, ekonomické nebo demografické činitele. Ty podle jeho názoru hrají ve vývoji kultury pouze limitující roli. Tento Boasův předpoklad výrazně ovlivnil americké antropology první poloviny 20. století, kteří ve svých koncepcích přístup ke studiu kultury jako jevu „sui generis” dále rozvinuli v teoretické i výzkumné praxi.²⁴

4.3.10 Boasův vliv na vývoj antropologického myšlení

Boasův význam pro další rozvoj americké antropologie může být sotva přeceněn. Boas představuje doslova klíčovou osobnost americké antropologie první poloviny 20. století. Přispěl rozhodujícím způsobem ke konstituování obecné antropologie jako induktivní mezioborové vědy, zabývající se empirickým studiem člověka, jazyka a kultury. Svoji výzkumnou, organizační a pedagogickou prací vytyčil základní tematické okruhy americké kulturní antropologie a stimuloval další směr jejího vývoje. Od jeho vystoupení se základní metodou kulturní antropologie stal terénní výzkum založený na doktríně kulturního relativismu.

Boas výrazně ovlivnil další vývoj kulturní antropologie také prostřednictvím svých žáků. Jako profesor Kolumbijské univerzity vychoval tak významné představitele americké kulturní antropologie, jakými byli A. L. Kroeber, R. H. Lowie, E. Sapir, M. J. Herskovits, A. A. Goldenweiser, A. Lesser, P. Radin, C. Wissler, L. Spier, E. A. Hoebel, R. Benedictová a M. Meadová. Zcela oprávněně lze tedy mluvit o **Boasově škole kulturní antropologie**. Její příslušníky spojovala Boasova víra v kulturní determinismus a chápání kultury jako autonomní vrstvy reality — jevu „sui generis”.

Boas bezprostředně přispěl k rozpracování difuzionistické **teorie kulturních oblastí**. Jeho žáci C. Wissler a A. L. Kroeber mají zásadní podíl na zavedení klasifikačního principu, který umožnil třídit kulturní prvky a kulturní komplexy ve vztahu k určitému geografickému území. Američtí difuzionisté ve svých výzkumech věnovali pozornost: 1. lokalizaci a popisu kulturních oblastí domorodé Ameriky; 2. vymezení jejich kulturních center a periferií; 3. stanovení kulturních typů charakteristických pro jednotlivé kulturní oblasti; 4. postížení vztahů, mezi vzdáleností, rozšířením a stářím kulturních rysů.

Přestože byla difuzionistická antropologie a etnologie na sklonku 20. let kritizována pro svoji jednostrannost, schematický výklad kulturních procesů a plochý empirismus, stala se silným stimulem pro vznik řady nových směrů

v antropologii. Nejvýrazněji se její vliv odrazil v konfiguracionismu a výzkumech školy Osobnost a kultura. Tyto antropologické školy se konstituovaly ve 30. letech dalším rozpracováním Boasových metodologických východisek.

4.4 Shrnutí - difuzionismus kontra evolucionismus

Ideje difuzionismu, rozpracované v anglosaské antropologii a německé etnologii, zásadním způsobem ovlivnily výklad dějin kultury. Odvrat od evolucionismu vedl v prvních desetiletích 20. století ke vzniku teorií, které označovaly za rozhodující sílu v dějinách lidstva migraci obyvatelstva a šíření kulturních prvků v prostoru. V centru zájmu společenských vědců se ocitla akulturace, chápaná jako specifický typ kulturní změny vyrůstající z kontaktu různých kultur. Difuzionistický výklad kultury nezůstal omezen pouze na antropologii a etnologii, ale setkáváme se s ním také v archeologii, prehistorii, filozofii a historii. Trvalou součástí terminologie společenských věd se staly pojmy kulturní difuze, migrace, akulturace, kulturní kontakt, kulturní oblast a kulturní okruh. O tom, že difuzionismus překročil hranice antropologie, svědčí skutečnost, že s difuzionistickým výkladem dějin kultury se v první polovině 20. století setkáváme také na půdě německé prehistorie (Gustav Kossinna) nebo britské archeologie (Vere Gordon Childe).

Jednostranně difuzionistický přístup k dějinám kultury v sobě však může skrývat jisté nebezpečí. Nejde pouze o snižování významu endogenní změny v dějinách, ale o nebezpečí ideologizace tohoto výkladu kulturní změny. Difuzionismus totiž do značné míry připouští nerovnocennost kultur. Vychází totiž z předpokladu, že kulturní centra, z nichž se kulturní prvky a komplexy šíří, jsou na vyšší kulturní úrovni než oblasti, které je přejímají. Odtud je již pouhý krok k tomu, aby byly ideje difuzionismu zneužity - například tvrzením, že vývojová vyspělost je trvalým znakem určité kulturní oblasti, neboť její obyvatelé reprezentují „vyšší“ rasu nebo „vyvolený“ národ. Antropologické a archeologické výzkumy přitom takto chápaný difuzionismus vyvracejí. Je prokázáno, že v průběhu dějin se oblasti s vyspělou kulturou proměnily v „kulturní periferie“ a z původních periferií vyrostla kulturní centra. Klasickým příkladem může být posun kulturních center z oblasti Středomoří na pobřeží Atlantského oceánu a odtud dál do Ameriky. Kulturní ovlivňování navíc nebývá pouze jednosměrné. Přestože vliv jedné z kultur, které se dostaly do vzájemného kontaktu, je zpravidla silnější, jde vždy o vzájemnou interakci. Celou řadu kulturních elementů přitom přejímají také příslušníci „vyspělejší“ kultury. Ukázkou tohoto procesu může být vliv umění „přírodních národů“ na evropskou uměleckou avantgardu nebo ovlivnění americké hudby africkou hudební kulturou.

Hodnotíme-li s odstupem času přínos klasického difuzionismu a evolucionismu, máme většinou tendenci je označit za jednostranná a překonaná para-

digmata, která dnes představují pouhou epizodou v dějinách antropologického myšlení. Zakladatelé těchto směrů totiž příliš ostře vyhrotili spor o rozhodující hybnou sílu dějin. Pro klasické evolucionisty, okouzlené myšlenkou pokroku, byla zdrojem kulturní změny lidská tvořivost a inovace. Podle jejich názoru příslušníci různých kultur nezávisle na sobě nalézali obdobná řešení. Proto údajně existují po celém světě obdobné kulturní prvky a komplexy a vývoj lidstva lze považovat za postupný přechod od divoštví přes barbarství k civilizaci. Snaha evolucionistických učenců postihnout vnitřní mechanismy evoluce kultury však ve svých důsledcích umožnila formulovat teorii endogenní změny.

Klasičtí difuzionisté se oproti tomu pokoušeli každou kulturní změnu vysvětlit prostřednictvím mechanismu difuze a migrace. V polemice s evolucionistickou teorií vývojového paralelismu snižovali roli lidské invence a inovace v dějinách ve prospěch přebírání kulturních prvků. Svým důrazem na studium kulturních kontaktů však zásadním způsobem přispěli k zformulování teorie exogenní změny. Dnes lze samozřejmě pohlížet na spor mezi evolucionisty (paradigma endogenní změny) a difuzionisty (paradigma exogenní změny) jako na nesmyslný zápas, v němž nemůže být vítězů ani poražených. Přitom je zřejmé, že jejich výzkumy kulturní změny představují pouze dvě různé strany stejné mince. Tuto skutečnost v sobě ostatně odráží většina současných teorií kulturní změny, které respektují existenci endogenních i exogenních faktorů kulturního vývoje.

Evolucionistická a difuzionistická antropologie vytvořila předpoklady pro systematické studium kulturních prvků a komplexů v čase (evolucionismus) a prostoru (difuzionismus). Metodologická omezení těchto směrů se však projevila v neschopnosti antropologů postihnout jednotlivé kultury jako integrované systémy. Další proměny antropologického paradigmatu jsou proto spjaty se snahou antropologů studovat kultury jako systémové jednotky. Zásadní roli v tomto obratu sehrál zejména americký konfiguracionismus, jemuž je věnována následující kapitola.

5 Konfiguracionismus



Vznik **konfiguracionismu** jako nového směru americké kulturní antropologie představuje kritickou reakci na omezenost difuzionistické teorie kultury. Na sklonku 20. let bylo pro stále více antropologů nepřijatelné akceptovat Boasův názor, že jednotlivé kultury představují pouze dočasně integrované komplexy autonomních kulturních prvků pocházejících z nejrůznějších zdrojů. Tento přístup totiž limitoval možnost studovat kultury jako koherentní systémy. V průběhu let 1930—1960 tak došlo v pracích Boasových žáků k rozpracování nového antropologického paradigmatu, který dnes označujeme jako konfiguracionismus. Jeho jádro tvoří předpoklad, že jednotlivé kultury představují integrované systémy, které jsou organizovány v souladu s „**kulturní gramatikou**“ dané společnosti. Předpoklad existence skrytého organizačního principu, který dává každé kultuře její jedinečnou tvář, se promítl do celé řady antropologických prací. Jejich jednotícím motivem byla systémová analýza a snaha interpretovat konkrétní kultury prostřednictvím kategorií **kulturní vzorec** a **kulturní integrace**.

5.1 Konfiguracionismus - systémová teorie kultury

5.1.1 Ideové zdroje konfiguracionismu

Neschopnost systémové interpretace se v prvních dvou desetiletích 20. století promítla do většiny prací Boasových žáků. Americké difuzionisty omezoval zejména předpoklad, že *žádná* kultura nemůže být pochopena, pokud nebude výčet jejích kulturních prvků téměř kompletní. Antropologové pracující v terénu proto byli nuceni se stále více orientovat na vytváření katalogů kulturních prvků indiánských kultur. V těchto pracích však byla dovedena izolace kulturních prvků a komplexů „ad absurdum“. Například výzkumy indiánů západního pobřeží Severní Ameriky zahrnují popisy mnoha tisíců kulturních elementů. Boasův odpor k teoretizování tak ve svých důsledcích

vedl k tomu, že antropologický výzkum neústil ve formulaci obecné teorie a systémové interpretace zkoumaných kultur. Empirická data byla především tříděna, popsána a klasifikována, což výrazně oslabilo explanační funkci antropologie.

Na sklonku 20. let začala být tato situace neudržitelná. Snaha antropologů kriticky přehodnotit a tvůrčím způsobem dále rozvinout Boasova metodologická východiska vedla jeho žáky k formulování nových pojmů a teorií. V průběhu 30. let se v dílech A. L. Kroebera a R. Benedictové zrodila myšlenka **systémové interpretace kultury**. Zdroje holistického přístupu k sociokulturní realitě je možné vidět v dílech evropských filozofů (W. Dilthey), sociologů (O. Spengler) a psychologů (W. Kohler). Na vzniku konfiguracionistické teorie kultury však měla značný podíl také lingvistika. Z tohoto hlediska sehrál významnou roli zejména americký lingvistický antropolog Edward Sapir (1884-1935). V knize *Jazyk* (1921) formuloval hypotézu, podle níž kultura stejně jako jazyk obsahuje jistý podvědomý vzor (kulturní gramatiku), který se do myšlení nepřenáší. Antropologové by proto měli proniknout pod rozmanitost sociokulturních jevů a nalézt skrytý organizační princip -kulturní konfiguraci, která určuje systémový charakter každé kultury.

5.1.2 Teoretická východiska konfiguracionismu

Předmětem konfiguracionistických výzkumů bylo především studium mechanismů **integrace kultury**, deskripce **kulturních vzorců**, analýza procesů **akulturace** a **kulturní změny**. Podstata každé kultury byla spatřována v konfiguraci hodnot, norem, idejí a vzorů chování charakteristických pro zkoumanou společnost. Konfiguracionistické výzkumy představují pokus o **systémový výklad** empiricky získaných kulturních prvků a komplexů, typických pro určitou kulturní oblast.

Centrální kategorií konfiguracionistické analýzy kultury se stal pojem **kulturní vzorec**, jímž se antropologové pokoušeli vyjádřit skutečnost, že kultura nepředstavuje nahodilé seskupení kulturních prvků, ale je založena na určitém organizačním principu, který plní integrativní a selektivní funkci. Americké konfiguracionisty spojovala tato teoretická východiska:

1. důraz na systémovou analýzu **kulturních vzorců a konfigurací**;
2. zájem o studium procesů **kulturní změny a akulturace**;
3. **kulturní determinismus** jako explanační model;
4. empirický výzkum **principů integrace kultury**;
5. **etnopsychologický výklad** vztahu osobnosti a kultury.

5.2 Alfred Louis Kroeber - antropologie jako věda o superorganické realitě

5.2.1 Život a dílo A. L. Kroebera (1876-1960)

Základy konfiguracionistického pojetí kultury položil svými výzkumy kulturních vzorů a integrace kultury americký antropolog Alfred Louis Kroeber. Kroeber se narodil v Hoboken v New Jersey v rodině německých přistěhovalců, ale většinu mládí strávil v New Yorku. Jeho otec byl úspěšný obchodník s hodinami, který si mohl dovolit poslat svého syna na nejkvalitnější školy v New Yorku (Workingman's School, Sachs-Schule). Kultivované intelektuální prostředí, ve kterém Kroeber vyrůstal, přispělo k tomu, že již v mládí získal výborné odborné, umělecké i jazykové předpoklady pro další vědeckou činnost. V roce 1892 byl přijat na Columbia College, kde studoval literaturu. Po jejím absolvování (1896) zde nastoupil na místo asistenta (1897—1899). V této době začal navštěvovat Boasův seminář o amerických indiánských jazycích. Setkání s Boasem způsobilo, že se rozhodl plně se věnovat antropologii. Podle C. L. Alsberga přivedla Kroebera k antropologii kromě Boase také jeho touha pracovat v oboru, který je schopen duchovně emancipovat člověka a osvobodit jej od tradičních předsudků a náboženských tabu. V roce 1901 získal doktorát z antropologie a přijal nabídku Academy of Sciences v San Francisku na místo kurátora antropologie. Protože Akademie nebyla schopna realizovat terénní výzkumy kalifornských indiánů, které Kroeber navrhl, nastoupil na nově založenou University of California. Současně vedl antropologické muzeum v Berkeley, které se díky němu stalo jedním z nejvýznamnějších středisek antropologických výzkumů na světě.

Kroeber po celý život projevoval velký zájem o své studenty. V rámci přednášek a seminářů s nimi vedl bouřlivé diskuze, při nichž působil dojmem člověka, který právě v této chvíli „objevil“ antropologii. Mezi univerzitními kolegy proslul snahou hledat i u nepříliš talentovaných studentů „skryté“ odborné schopnosti. Jednou opustil během ústní doktorandské zkoušky na několik minut zkušební místnost. Této situace ihned využil jeden profesor, který se naklonil ke svému kolegovi a řekl: „Pojď, rychle ho necháme propadnout, než se Kroeber vrátí.“

Spektrum Kroeberových zájmů bylo nesmírně široké. Pozornost věnoval studiu jazyků přírodních národů stejně jako archeologickým objevům v Peru nebo terénním výzkumům kalifornských indiánů. Problematikou způsobu života indiánských kmenů se zabýval v pracích *Příručka indiánů Kalifornie* (1925) a *Kulturní a přírodní oblasti domorodé Severní Ameriky* (1939). Základy studia kulturních vzorů a integrace kultury rozpracoval v dílech *Antropologie: kulturní vzory a procesy* (1923), *Konfigurace kulturního růstu* (1944) a *Styl a civilizace* (1960). Otázkám teorie kultury věnoval sborník statí nazvaný *Podstata kultury* (1952) a práci, kterou napsal společně s C. Kluckhohnem, *Kultura: kritický přehled pojmů a definic* (1952). Jako editor měl

rozhodující podíl na vydání základního kompendia moderní antropologie nazvaného *Antropologie dnes* (1953). Toto dílo, na jehož realizaci se podílelo 51 předních představitelů fyzické, kulturní a aplikované antropologie, vzniklo na základě přednášek a referátů, které odezněly na Mezinárodním antropologickém sympoziu v roce 1952.

5.2.2 Kulturní oblast a kulturní intenzita

Kroeberovy rané práce jsou psány z pozic Boasova deskriptivního difuzionismu. V průběhu 30. let Kroeber navázal zejména na **teorii kulturních oblastí**, kterou rozpracoval Boasův žák C. Wissler. Podle Wisslera určité kulturní prvky a kulturní komplexy jsou typické pro určité geografické oblasti Ameriky. Kultura indiánských kmenů, které danou oblast obývají, pak přes větší nebo menší rozdíly vykazuje shodné kulturní rysy. Kroeber obohatil teorii kulturních oblastí o pojmy intenzita a klimax. Pojem **kulturní intenzita** užíval k popisu způsobů, jimiž kultury dosahují a udržují určitou kulturní úroveň. „Intenzivnější kultury“ jsou ty, které mají bohatší kulturní rysy a jejichž instituce jsou přesněji vymezeny. Podle Kroebera je možné kulturní intenzitu induktivně měřit prostřednictvím statistických metod. Postupuje se například tak, že se uvnitř studované společnosti sčítají různé kulturní prvky. Čím větší je jejich počet, tím vyšší je specializace a kulturní intenzita. Pojmem **kulturní klimax** Kroeber označoval nejvýraznější a nejtypičtější ohnisko kulturní oblasti, odkud se šíří kulturní prvky do okrajových oblastí.

Podle Kroebera můžeme akceptovat výsledky Wisslerových výzkumů věnovaných vztahu kulturních oblastí a přírodního prostředí. Zaujal ho zejména jeho závěr, že prostředí kulturu netvoří, ale stabilizuje. Samozřejmě, že jednotlivé kultury musí být adaptovány na prostředí, a proto jsou jimi do značné míry limitovány. Když se kulturám podaří přizpůsobit k danému ekosystému, mění se poměrně pomalu. Ve chvíli, kdy se rozšíří do odlišného typu prostředí, dochází k jejich změně.¹ Kulturní oblasti Severní Ameriky Kroeber rozdělil na arktické pobřeží, severozápadní pobřeží, jihozápad, centrální oblast, východ a západ, Mexiko a střední Ameriku. Každou z těchto oblastí dále dělí na subkultury, které jsou charakteristické specifickým geografickým prostředím, způsobem získávání potravy, sociální organizací a symbolickou kulturou. V každé ze šesti základních kulturních oblastí identifikoval alespoň jednu vrcholnou kulturu - **ohnisko** s největší kulturní intenzitou, v níž tradiční činnosti dosáhly nejvýraznějšího vyjádření a nejvyšší systematizace. I když se Kroeber distancoval od čistě environmentálního řešení kulturní problematiky, ovlivnil podle M. Harrise knihou *Kulturní a přírodní oblasti domorodé Severní Ameriky* zásadním způsobem svého studenta - zakladatele kulturní ekologie Juliana Stewarda.²

5.2.3 Koncepce antropologie

V následujícím období se Kroeber zaměřil na problematiku **kulturních vzorců a integrace kultury**, a položil tak základy **konfiguracionismu** jako nového směru v americké kulturní antropologii. Kroeberovy názory na předmět a metody antropologie jsou do určité míry ovlivněny evropskou filozofií, především německým novokantovstvím. Kroeber považuje antropologii za „vědu o skupinách lidí, jejich chování a produktech chování“.³ Antropologie má podle Kroebera spíše **idiografický charakter**. Proto ji stejně jako Boas přiřazuje k historickým vědám. Svým důrazem na jedinečnost kulturních událostí, nutnost historického přístupu a na analýzu kultury v rámci kategorií historického kontextu, kvality a významu se Kroeber značně přiblížil názorům badenských novokantovců (W. Windelband, H. Rickert). Kroeber sice připouští, že je možné nomotetický, exaktní přístup, typický pro metodologii přírodních věd, aplikovat i na výzkum kultury, osobně však preferuje přístup historický, jenž by měl plnit zejména syntetickou funkci. To znamená nerozkládat antropologická data prostou analýzou, ale studovat je jako části většího celku v širším sociokulturním kontextu. Zvláštní pozornost přitom musí být věnována výzkumu časoprostorových vztahů mezi jednotlivými prvky kulturního systému v diachronní i synchronní perspektivě. V souladu s koncepcí kulturního relativismu považuje za nezbytné zkoumat každou kulturu v rámci její vlastní struktury a hodnot. Na tomto teoretickém základě Kroeber vymezuje specifikum historického přístupu v antropologii jako „**integrálně kontextuální**“ studium takových sociokulturních jevů, jakými jsou kulturní vzory, normy a hodnoty, přičemž do jisté míry ponechává stranou časovou následnost i nomotetický princip příčinné souvislosti věcí a jevů.

5.2.4 Superorganická teorie kultury

Ve svém vymezení kultury Kroeber rozvíjí klasické antropologické pojetí, podle kterého kultura zahrnuje veškerou neinstinktivní a nereflexní lidskou činnost a její produkty. V tomto smyslu Kroeber zahrnuje do kultury: Jazyk, znalosti, hodnoty, zvyky, umění, technologie, ideály, pravidla ... zkrátka všechny schopnosti a dovednosti osvojené člověkem“.⁴ Kroeber je však jedním z prvních amerických antropologů, který explicitně formuloval tezi o relativní samostatnosti existence kultury a jejím nadorganickým charakteru. **Superorganickou teorií kultury**, podle níž kultura tvoří samostatnou dimenzi a zároveň nejvyšší jevovou vrstvu skutečnosti, předložil poprvé v článku *Super-organický* (1917) a v dalších pracích ji postupně propracovával a modifikoval.⁵ Pojmem „superorganický“ Kroeber ve své koncepci neoznačuje realitu, která by byla neorganická nebo na organických vlivech nezávislá. Vyjadřuje jím pouze skutečnost, že kulturní jevy jsou organizovány na jiném principu než

jevy organické a anorganické. Vlastnosti, jež jsou specificky vlastní jevům kulturní roviny, nemohou být podle Kroebera uspokojivě vysvětleny prostřednictvím principů, které platí pro rovinu kvalitativně nižší. Zákonitosti nižší roviny tvoří pouze rámec, v němž jevy roviny vyšší fungují.⁶ V tomto smyslu Kroeber požaduje uznání kultury za skutečnost jiného řádu, za autonomní oblast, kterou lze pochopit pouze studiem jí vlastních principů a zákonů.

Kroeberova superorganická teorie kultury výrazně ovlivnila další vývoj americké kulturní antropologie 20. století. S jejím dalším osobitým rozpracováním se setkáme zejména v díle L. A. Whitea. Podle Kroebera je však kultura nejen superorganická, ale také nadindividuální. Z tohoto hlediska vystupuje kultura jako „obrovská síla, která ovlivňuje všechny lidské bytosti“.⁷ Kroeber redukuje jednotlivce na pouhé nositele a zprostředkovatele kultury. To se odráží v jeho požadavku studovat kulturu nezávisle na člověku, jako kdyby jednotliví lidé neměli na kultuře vůbec žádný podíl, jako by neměli s kulturou nic společného“.⁸

Vymezením kultury jako nadindividuálního fenoménu, který je schopen vykonávat na individuum sociokulturní nátlak, se Kroeber přiblížil přístupu francouzského sociologa E. Durkheima (1858-1918) a jeho teorii sociálních faktů. Podle Durkheima **sociální fakta** jako předmět sociologických výzkumů existují nezávisle na jednotlivci. Do jeho vědomí vstupují jako něco vnějšího a na lidské vůli nezávislého - **atribut nadindividuálnosti**. Současně jsou vybavena donucovací mocí, což představuje **atribut sociálního nátlaku**. Typickou ukázkou sociálního faktu je jazyk, který existuje nezávisle na jednotlivci jako relativně autonomní vrstva reality (atribut nadindividuálnosti). Navíc si jazyk jako prostředek komunikace musí každý jedinec v průběhu socializace osvojit (atribut sociálního nátlaku). Durkheim ovšem na rozdíl od Kroebera řešil tuto problematiku v sociologické perspektivě. Centrální kategorií je v jeho pojetí pojem společnosti a sociálních jevů, a ne kategorie kultury, jak je tomu u Kroebera.⁹

5.2.5 Primární a sekundární rysy kultury

Kroeber jako jeden z prvních antropologů Boasovy školy rozpracoval systémový přístup ke studiu kultury. V tomto smyslu je významná především jeho **koncepce kulturních vzorců**. Kroeber definuje kulturní vzorce jako takové konfigurace nebo systémy vnitřních vztahů, jež dávají každé kultuře její koherenci a způsobují tak, že není pouhou akumulací jednotlivých nahodilých prvků. Kulturní vzory tak představují organizační princip, který jednotlivým kulturám vtiskuje systémový charakter.

Při studiu kultury věnuje Kroeber pozornost dvěma odlišným třídám kulturních prvků a jim odpovídajícím vzorům. Do první třídy zahrnuje „**primární rysy kultury**“, které bezprostředně souvisí s praktickou stránkou života společnosti, s jejím existenčním zajištěním. Druhou třídu reprezentují

„**sekundární rysy kultury**“, jež nemají žádné praktické vyústění a jsou výrazem „tvořivých impulzů a hravého experimentování“.¹⁰

Podle Kroebera primární rysy kultury, vyrůstající z čistě praktických motivů, potřeb a zájmů lidí, tvoří sféru **kultury reality** (reality Culture). Jsou založené na objektivních přírodních a společenských podmínkách, zejména limitujících, stimulujících a determinujících faktorech přírody. Typickou ukázkou kultury reality jsou technologické prostředky, jimiž člověk zajišťuje svoji obživu (zemědělské nástroje, lovecké zbraně, rybářské potřeby apod.). Sekundární rysy kultury oproti tomu tvoří sféru **kultury hodnot** (value Culture), která představuje tvořivé „vyjádření nebo vytříbení hravých podnětů“.¹¹ Typickou ukázkou kultury hodnot je umění. Na rozdíl od kultury reality je kultura hodnot v mnohem menší míře determinována vnějšími faktory, ale rozvíjí se podle svých vlastních zákonů a principů. Tato tendence je evidentní na relativně autonomním vývoji uměleckých stylů nebo estetických hodnot. V neposlední řadě se od sebe sféry kultury reality a kultury hodnot liší vzory kulturního vývoje. Zatímco vývoj primárních rysů kultury (kultura reality) směřuje k udržení, rozvíjení a kumulaci existenčních prostředků a mechanismů, sekundární rysy kultury (kultura hodnot) mají nekumulativní charakter. Odrážejí totiž „těkavost tvořivých podnětů a zastupitelnost cílů, ke kterým směřují“.¹²

5.2.6 Konfigurace kulturního růstu

Problematikou sekundárních rysů kultury a vzorů historického vývoje kultury hodnot se Kroeber zabýval v letech 1931-1938 v jedné ze svých nejproslulejších prací *Konfigurace kulturního růstu* (1944). Na téměř osmi stech stranách Kroeber provádí zevrubnou analýzu vývoje významných světových kultur počínaje starověkým Egyptem, Mezopotámií a Čínou a konče moderní západní společností. Jeho interpretace se opírá o koncepci kulturního relativismu a superorganickou teorii kultury. Na pozadí analýzy různých oblastí kultury hodnot, zejména vývoje filozofie, vědy, filologie, estetiky, literatury, hudby, malířství, sochařství, divadla a politiky, usiluje Kroeber o rekonstrukci vzorů historického vývoje a křivek kulturního růstu. Podle Kroebera je jádrem každé historické kultury určitý vzorec, který se rozvíjí, absorbuje to, co je shodné s jeho podstatou, a určitým způsobem zpracovává i to, co mu nebylo zpočátku zcela vlastní. V procesu vývoje se však možnosti daného vzorce vyčerpávají, klesá sféra jeho vlivu, dochází k reprodukci starého, k regresi, a posléze k zániku celého vzoru. Z tohoto hlediska každý vzorec zpočátku směřuje k rozvoji a pokroku, později degeneruje a umírá. Poté následuje buď regenerace vzoru na novém základě, nebo jeho nahrazení novým vzorem. Kultura ovšem nemizí, neboť společnost nemůže bez kultury existovat. Podle Kroebera jde hlavně o rozpad určitého nahromadění kulturního obsahu, ztělesněného ve více či méně jedinečné soustavě zvyků, patřících

určitěmu národu nebo skupině národů. Smrt kultury tedy neznamená její úplné zničení, nýbrž nahrazení původního vzoru novým vzorcem. To, co v takových případech zaniká, jsou určitá charakteristická seskupení kulturních prvků nebo soustavy vzorů.¹³

Tyto procesy nejsou podřízeny žádným objektivním zákonitostem. Jednotlivé kultury a civilizace přecházejí jedna v druhou a pravidelnosti, které lze v historických jevech pozorovat, mají spíše povrchní charakter. Kroeber sice v rámci vývoje konkrétních kultur identifikoval jisté zákonitosti platné pro danou společnost, na pátrání po obecných kulturně-historických zákonech platných pro všechny světové kultury však neaspíroval. K plnému porozumění Kroeberových analýz v práci *Konfigurace kulturního růstu* je nezbytné rozlišovat mezi kategoriemi **stylové vzorce** (stylistic patterns) a **křivky růstu** (growth curves). Stylové vzorce tvoří určitý vnitřně strukturovaný základní plán, který je skrytý za konkrétními kulturními jevy (uměleckým slohem, filozofickým systémem apod.). Představují souhrn znalostí, principů a hodnot, jejichž analýza podle Kroebera vyžaduje subjektivní přístup. Oproti tomu křivky růstu a poklesu úrovně vzorců lze zachytit objektivně.

Ve svých analýzách vyšel Kroeber z předpokladu, že kritériem, které odráží křivku růstu stylových vzorů, je četnost výskytu génů v dějinách. Například v Anglii nebyli mezi lety 1450 a 1550 žádní géniové. V letech 1550—1650 se jich zde již vyskytla v oblasti literatury, hudby, vědy, filozofie i politiky celá řada. Tento fakt podle Kroebera objektivně zrcadlí křivku růstu vzorů, neboť ti, které potomstvo považuje za génie, jsou ti, kteří svůj talent realizovali v průběhu období kulturního růstu nebo kulminace:

„Zdá se, že jediné vysvětlení, které by nebylo založeno na pouhé spekulaci a ani nebylo jen arbitrálním, musíme hledat v propojení skutečné geniality s podmínkami k jejímu uplatnění, podmínkami danými tím kterým stupněm vývoje civilizace... Ti, jež jsme si navykli nazývat významnými lidmi, jsou jen jedněmi z mnoha nadprůměrných jedinců. Oni se ovšem na rozdíl od dalších, stejně schopných, narodili v době, v místě a ve společnosti, jejíž kultura byla jednak vyzrálá a jednak potentní, a tyto skutečnosti zapříčinily to, že jedinec mohl v této kultuře projevit a uplatnit veškeré své schopnosti.“¹⁴

Analýza výskytu génů jako indexu křivek kulturního růstu a poklesu Kroeberovi de facto umožnila vyhnout se intuitivnímu přístupu, který by byl nucen použít, kdyby se zaměřil na primární analýzu stylových vzorů. Díky zvolené metodě se totiž nemusel opírat pouze o své vlastní názory na období historických vrcholů a úpadků, ale mohl využít studie expertů, kteří se zabývali postavením historických osobností v dějinách.

5.2.7 Kulturní vzorce a móda

Poněkud jiný přístup k výzkumu proměn vzorců představují Kroeberovy studie věnované módě. Svůj první článek věnovaný problematice módních vlivů na oblečení publikoval již v roce 1919 pod názvem *Řád ve změnách módy*.¹⁵

K tomuto tématu se vrátil v roce 1940 ve studii věnované historickým proměnám ženského společenského oděvu v západní společnosti, kterou napsal společně s Jane Richardsonovou. Na základě důkladného měření délky a šířky sukní v lemu a pasu a šířky a hloubky dekoltáže (Kroeber pro své analýzy použil dobové rytiny, časopisy a módní přílohy od první třetiny 17. století) objevil dva významné rysy typické pro dějiny ženského odívání:

1. Několik znaků vykazuje v průběhu sta let výrazně kyvadlový pohyb. Například přibližně každé století prochází délka sukní cyklem od dlouhých ke krátkým a opět dlouhým.
2. Souběžně s tímto stoletým cyklem se objevují období oživení nebo neuspořádanosti, periody stylové proměnlivosti. Například délka šatů někdy vykazuje poměrně široké výkyvy v rámci jednoho reprezentativního vzorku během jediného roku.

Kroeber odhalil, že nárůst neuspořádanosti zrcadlí určitou zákonitost. V období módní vlny krátkých šatů jejich délka začne ihned vykazovat značnou neuspořádanost. Když se však móda vrací zpět k dlouhým šatům, neuspořádanost ustupuje. Neuspořádanost je také vyvolávána výrazným zvýšením pasu do výše poprsí, nebo posunutím pasu k bokům. Je-li však linie pasu na svém normálním anatomickém místě, neuspořádanost mizí. Kroeber využil závislosti mezi nárůstem neuspořádanosti a kyvadlovým pohybem k vymezení základního a ideálního vzoru ženského večerního oděvu.¹⁶

Podle Kroebera základní vzor reprezentuje poměrně široká sukně, která je dlouhá až ke kotníkům. Pas šatů, pokud možno co nejtěsnější, je umístěn na svém normálním anatomickém místě. Podstatná část poprsí, zad a paží je obnažena. Pod pasem se obrys šatů radikálně rozchází s tvarem těla, ale od pasu nahoru jsou obrysy těla i oděvu v úzkém souladu. Kroeber je přesvědčen, že tento základní vzorec oděvu západních žen prošel tisíci lety neustálého přetváření bez podstatné změny. Odchyluje-li se módní styl příliš daleko od ideálního vzorce, v módě narůstá napětí a neklid. Tlak na změnu stylu roste, jako by lidé nebyli spokojeni s existující módou. Naopak je-li móda v souladu se základním vzorcem, módní styl je shledáván uspokojivým a neklid opadá. Módní styl však vyjadřuje neustálou změnu, neboť i když je běžná móda v souladu se základním vzorcem, umělé prvky, jakými jsou například barva nebo módní doplňky, se v průběhu času neustále proměňují. Ideální vzorec je tak neustále „napadán a rozrušován módou“. Na základě provedených analýz dospěl Kroeber k závěru, že móda v odívání nevykazuje křivku růstu, která je typická pro většinu ostatních stylových vzorců sekundární „kultury hodnot“. Západní móda nesměřuje k nějakému ideálu nebo cíli, aby po jeho dosažení zanikla, ale spíše se sama cíli propůjčuje. Základní, ideální vzorec ženského slavnostního oděvu je relativně stálý, ačkoli se neustále ruší. Slovy Kroebera „jsou to Tantalova muka pod tyranskou vládou módy“.¹⁷

5.2.8 Komparativní studium civilizací a kultur

Přestože se Kroeber zabýval především vzory a křivkami kulturního růstu jednotlivých oblastí „kultury hodnot“, byl přesvědčen, že i jednotlivé civilizace jako celky vykazují zřetelné stylové tendence. Komparativní analýze světových kultur a civilizací Kroeber věnoval své poslední (bohužel nedokončené) dílo *Seznam civilizací a kultur* (1962).¹⁸ V této práci se pokusil podat stručný přehled evropských a původních amerických domorodých kultur. Při jejich charakteristice se zaměřil na znaky, které považoval za podstatnou charakteristiku sociokulturních systémů - organizaci státu, náboženství, architekturu, literaturu, dekorativní a užité umění aj. Presentované sociokulturní systémy Kroeber rozdělil geograficky na kultury a civilizace Oceánie, Ameriky, Evropy, Asie a Afriky. V rámci každého kontinentu vymezil konkrétní kulturní areály. Celý seznam je však pouhým náčrtem, který autor nestačil dokončit. Podrobně jsou rozpracované pouze klasické evropské kultury (megalitická, řecko-římská, keltská, vikingská, ruská a západoevropská kultura) a indiánské kultury domorodé Severní Ameriky. Kroeber v této práci věnoval značnou pozornost rozdílům mezi kulturními prvky a komplexy evropských a amerických kultur a rozšíření kulturních rysů na různých světových kontinentech. Svoje názory na vývoj západoevropské civilizace srovnává s cyklickými koncepcemi dějin kultury A. Toynbeeho a O. Spenglera.

Kroeberův zájem o vyšší civilizace, pro které je typický velký rozkvět tvořivosti, je nezbytné posuzovat v kontextu významu, který ve svých výzkumech přisuzoval sekundárním rysům kultury. Je s podivem, jak málo pozornosti Kroeber věnoval studiu primární „kultury reality“. Kroeber sice zdůrazňoval vliv prostředí a materiálních podmínek na rozvoj kultury, nicméně vše nasvědčuje tomu, že materiální bázi kultury považoval pouze za limitující faktor, jemuž není třeba věnovat výraznější pozornost. Byl si přirozeně vědom toho, že ekonomický systém vytváří nezbytné předpoklady pro existenci sekundární „kultury hodnot“. V souladu se svou teorií kultury však předpokládal, že jakmile se sféra sekundárních rysů kultury jednou rozvine, pak jako nejvyšší rovina systémové hierarchie sleduje své vlastní cíle a rozvíjí se podle vlastních autonomních zákonů. Kroeberův zájem o „kulturu hodnot“ je vysvětlitelný také jeho přesvědčením, že sekundární kultura není druhotná v pravém slova smyslu, neboť překračuje existenční kruh nutnosti, reprezentuje vynikající a pozoruhodné výtvořivé činnosti člověka, které vyjadřují opravdový lidský potenciál.

5.2.9 Kroeberův vliv na dějiny antropologického myšlení

Kroeber výrazně ovlivnil celou nastupující generaci antropologů. Význam jeho prací přesáhl hranice antropologie a promítl se i do dalších společenských věd. Svědčí o tom i velký ohlas na vymezení kultury, který předložil

spolu s C. Kluckhohnem v roce 1952 jako výsledek rozboru více než sto padesáti definic kultury. Podle Kroebera a Kluckhohna „je kultura produkt, je historická, zahrnuje ideje, vzory a hodnoty, je selektivní, lze se jí učit, je založena na symbolech a je abstrahována z chování a z produktů chování.“¹⁹ Toto pojetí kultury je možné chápat jako shrnutí základních tematických okruhů, jimiž se americká kulturní antropologie první poloviny 20. století zabývala. Na další vývoj antropologického myšlení Kroeber výrazně zapůsobil také superorganickou teorií kultury. Jeho požadavek výzkumu kultury jako autonomní vrstvy reality, která se vyvíjí podle svých vlastních principů, byl originálním způsobem rozpracován v díle L. A. Whitea a nadále představuje velkou výzvu pro současnou kulturologii.

5.3 Ruth Fulton Benedictová - antropologie jako věda o kulturních vzorech

5.3.1 Život a dílo R. Benedictové (1887-1948)

Ruth Benedictová se narodila v Norwich ve státě New York. Její otec byl uznávaným chirurgem a zemřel, když jí byly dva roky. Její matka, učitelka a knihovnice, byla nucena živit rodinu sama. Díky stipendiu mohla Ruth spolu se svou sestrou navštěvovat elitní Vassar College, kde studovala anglickou literaturu. Po promoci v roce 1909 vyučovala dva roky ve škole a v roce 1914 se provdala za biochemika Stanleyho Benedicta. Život ženy v domácnosti ji ale příliš neuspokojoval. K její životní melancholii přispívala skutečnost, že její touha po dětech zůstala nenaplněná. Měla celou řadu zájmů: od rytmického tance přes sociální práci až po vlastní literární tvorbu. Po celý život se například věnovala psaní poezie.

Zlom v jejím životě znamenal rok 1919, kdy zahájila studium antropologie na New School for Social Research v New Yorku. Navštěvovala zde přednášky Alexandra Goldenweisera a Elsie Clews Parsonsové. V systematickém studiu antropologie pokračovala od roku 1921 na Columbia University pod vedením Franze Boase. Po dosažení doktorátu v roce 1922 se jako Boasova asistentka a spolupracovnice soustavně věnovala vědecké a pedagogické práci v oblasti kulturní antropologie. V roce 1931, v období Boasovy nemoci, převzala hlavní organizační a pedagogické funkce na katedře kulturní antropologie. Její spolupráce s Boasem trvala až do jeho odchodu do penze v roce 1937, kdy se vedení katedry ujal R. Linton.

Za druhé světové války odešla do Washingtonu. Zde jako vedoucí analytické sekce Office of War Information prováděla výzkumy nepřátelských zemí (Japonsko, Thajsko). Po válce se vrátila na Columbia University, kde od roku

1947 vedla výzkumný projekt zaměřený na mezikulturní studium současných komplexních kultur - Research in Contemporary Cultures. Za dobu své třicetileté kariéry Benedictová zastávala řadu významných vědeckých funkcí. Byla předsedkyní Americké antropologické společnosti a Americké etnologické společnosti, viceprezidentkou Americké psychopatologické společnosti, vydávala časopis *Psychiatrie* atd.

Ruth Benedictová působila svým vzhledem jako nadpozemská bytost. Měla nádherně tvarovanou hlavu, obrovské šedé uhrančivé oči a husté tmavé obočí. Podle E. Eriksona vypadala napůl jako malé děvčátko a napůl jako muž, aniž by v ní bylo něco dětského nebo mužského. G. E. Hutchinson v ní viděl mytologickou Sibylu, patřící jak do vzdálené minulosti, tak do pozdější budoucnosti. Jeden z jejích žáků — Victor Barnow - vyjádřil svůj pocit z její osobnosti následujícími slovy: „Stejně jako většina studentů R. Benedictové vzhlížel jsem k ní pohledem plným úcty a zmatku.“²⁰ Barnow mluví doslova o její „stříbřité auře prestiže, důstojnosti a šarmu“.²¹ Její „image“ byla pravděpodobně způsobená její osamělostí. Byla velmi plachá a melancholická. Přitom vždy ochotně věnovala svůj čas i peníze těm přátelům a studentům, kteří to potřebovali.



Ruth Fulton Benedictová

V létě roku 1948 se Benedictová rozhodla navštívit evropské země, které byly předmětem srovnávacího výzkumu současných kultur, v jehož čele stála. V průběhu této cesty navštívila také Československo, kde se zúčastnila semináře UNESCO v Poděbradech. Dlouhá a vyčerpávající cesta po Evropě podlomila její křehké zdraví. Zemřela pár dní po svém návratu, v září roku 1948.

Benedictová podstatně přispěla k rozpracování teoreticko-metodologických východisek Boasovy školy kulturní antropologie. Za základní cíl antropologie považovala studium rozsáhlé škály zvyků, obyčejů a hodnot, které odlišují společnosti s různými kulturními tradicemi. Úkolem antropologa je odhalit, jakým způsobem se kultury transformují a diferencují. Podle Benedictové to, co integruje lidi v jednotlivých společnostech, je jejich **kultura**, společně sdílené ideje a normy, tedy „ten komplexní celek, který zahrnuje všechny zvyky, jež si člověk osvojil jako člen společnosti“.²² Ideálním předmětem antropologických výzkumů jsou **preliterární společnosti**. Ty díky své relativní izolaci vytvořily osobité kultury a představují tak „laboratoře“, v nichž mohou antropologové studovat rozdílnosti lidských institucí a forem sociálního života. Antropologický výzkum navíc umožňuje odlišit vzorce chování specifické pro lokální kultury od těch, které jsou univerzální pro celé lidstvo.

První antropologické práce Benedictové byly napsány v duchu deskriptivních studií F. Boase. Závislost na difuzionistickém výkladu kultury je evidentní na její dizertační práci *Koncept ochranných duchů u indiánů, Severní Ameriky* (1923). Dostatečně výmluvně to ilustrují slova, která napsala v závěru této studie:

„Člověk buduje svoji kulturu z nejrůznějších prvků a znovu a znovu je kombinuje. Dokud se nezbavíme nesprávného předpokladu, že výsledkem tohoto procesu je organismus s funkčně uspořádanými vzájemnými vztahy, nepodaří se nám objektivně pochopit náš kulturní život ani kontrolovat jeho projevy.“²³

V letech 1922-1926 prováděla terénní výzkum čtyř indiánských kmenů - Serrano, Zuni, Cochiti a Pima. Současně vedla terénní výzkumy studentů Columbia University mezi indiány kmene Apačů a Černonožců. Tyto výzkumy ještě nepostihují zkoumané kultury v celé jejich šíři a komplexnosti, ale jsou zaměřené pouze na vybrané oblasti života těchto kmenů. Tomu ostatně odpovídají i názvy jednotlivých prací — *Pohádky indiánů Cochiti* (1931), *Mytologie Zuni* (1935).

Benedictové se nikdy nepodařilo získat finanční grant na dlouhodobý terénní výzkum. Neměla tak možnost naučit se domorodý jazyk v průběhu vlastního výzkumu. Během svých pobytů mezi indiány byla proto odkázána na překladatele do angličtiny a ve svých knihách používala data, která získali dlouhodobým terénním výzkumem její kolegové. Přesto svými sugestivně napsanými pracemi *Vzorce kultury* (1934) a *Chryzantéma a meč* (1946) vzbudila pozornost odborné i laické veřejnosti. Rozpracovala v nich totiž problematiku kulturních vzorců a integrace kultury jako osobité varianty systémového výzkumu kultury.

5.3.2 Kulturní vzorce a kulturní konfigurace

Bezprostředním podnětem, který přivedl Benedictovou k řešení problematiky integrace a konfigurace kultury, se stal její pobyt mezi indiány kmene Pima. Při analýze životního způsobu tohoto kmene narazila na výrazný rozdíl v hodnotovém systému a životním způsobu jeho bezprostředních geografických sousedů. Na základě svých srovnávacích výzkumů vypracovala typologii indiánských kultur. Ve své klasifikaci se inspirovala pojmy **dionýské kultura** a **apollonská kultura**, které při studiu antické kultury užil ve své práci *Zrození tragédie z ducha hudby* (1887) F. Nietzsche. Jako apollonský typ kultury, charakteristický uměřeností a sebeovládáním, popsala indiány kultury Pueblo. Sousední kmeny, pro které jsou typické sklony k individualismu, agresivitě a smyslové extázi, označila za dionýský typ kultury. S touto koncepcí seznámila antropologickou veřejnost poprvé v roce 1928 v referátě *Psychologické typy v kulturách jihu západu*. Tato studie zaujímá zvláštní místo ve vývoji kulturní antropologie zejména proto, že po období atomizace etnogra-

fického materiálu byla poprvé předložena koncepce zkoumající kulturu jako integrovaný celek.

V roce 1932 navázala Benedictová na svou studii referátem *Konfigurace kultur v Severní Americe* a podle Meadové se tak stala zakladatelkou konfiguracionistického přístupu ke studiu kultury. Podle Benedictové kultura představuje náhodné nahromadění mnoha „různorodých prvků náhodně shromážděných difuzí ze všech stran“.²⁴ Tyto prvky jsou však jednotlivými kmeny vybírány podle různých potřeb, které se v jednotlivých společnostech vytvořily a ustálily. Pojem **kulturní konfigurace**, s nímž Benedictová v této studii pracuje, má pro pochopení sociokulturního chování členů dané společnosti stejný význam jako „typy osobností pro pochopení individuálního chování“.²⁵ Kulturní konfigurace, jako ústřední dominující princip prostupující celou kulturou, se podle Benedictové vytvářejí po celé generace. Eliminují přitom kulturní prvky, které jí nejsou vlastní, a rozvíjí ty, jež jsou s ní v souladu. Tvořivou silou tohoto procesu je **integrate**, jež vtiskne každé kultuře její jedinečnou tvář. Je možné souhlasit s americkým antropologem L. A. Whitem, podle něhož Benedictová již v této studii jednoznačně hovoří o **kulturních systémech** a jejich chování, i když to nevyjadřuje explicitně.²⁶ Tato studie byla však podrobena silné kritice. Benedictová byla obviněna z návratu k filozofickému mysticismu a ze schematismu předložené typologie. Její způsob řešení daného problému byl označen spíše za umělecký než vědecký.

Ve své další knize *Vzorce kultury* (1934) vzala Benedictová kritické výhrady na vědomí a předložila méně striktní konfiguracionistickou interpretaci kulturních typů. Vyšla přitom z předpokladu, že každá kultura představuje systém **kulturních vzorců**. Ty jsou integrovány kolem jedné **dominantní konfigurace**, která kultuře vtiskuje její jedinečnou a neopakovatelnou podobu. Analogicky je možné konfiguraci srovnat s uměleckým slohem, neboť dává kulturním prvkům osobitou logiku, řád a organizaci. Díky konfiguraci představuje každá kultura jedinečný integrovaný celek. Zahrnuje své vlastní cíle, směry a motivy, kolem nichž se koncentrují a kterým jsou přizpůsobeny všechny stavební prvky kulturního systému.

5.3.3 Apollonský typ kultury

V knize *Vzorce kultury* Benedictová předložila portréty tří kmenových kultur. Opírala se přitom částečně o vlastní poznatky získané studiem severoamerických indiánů a terénní výzkumy, jež realizovali R. Bunzelová (kmen Zuniů), R. F. Fortune (kmen Dobuanů) a F. Boas (kmen Kwakiutlů). **Apollonský typ kultury** je charakteristický pro členy kmene Zuniů (pueblanská kultura), kteří žijí v oblasti západního Nového Mexika (jihozápadní část Spojených států). Životní způsob tohoto kmene je charakteristický trpělivostí, uměřeností a sebeovládáním. Základním principem, který prostupuje životem této společnosti vyznačující se zdrženlivostí, klidem a skromností, je motiv **ritua-**

Přehled antropologických teorií kultury



Náčelnické obřady Zuniů prostupují jako dominantní motiv způsobu života pueblských indiánů

lizace. Příslušníci kmene celý svůj život věnují pozornost náboženským obřadům, jejichž primárním cílem je zajistit dostatek deště jako předpokladu bohaté úrody. Kmen Zuniů se dělí do několika obřadních společností (duchovenstvo, společnost maskovaných bohů, medicínská společnost), které dodržují přesně stanovené postupy v rituálním životě pospolitosti.

Ústředním kultem, který se promítá do zunijských náboženských obřadů, jsou **kačiny** (kachina). Zuniové považují kačiny za nadpřirozené bytosti žijící v horách, mracích a jezerech. Jsou to tvůrci deště a lidem přinášejí takové hodnoty, jako jsou štěstí, síla, vůle, plodnost a dlouhý život. Kačiny jsou významnou součástí iniciačních obřadů, při kterých tanečníci maskovaní za kačiny bičováním chlapců očišťují adepty na dospělost od zlých událostí. Poslední den slavnosti kačiny odkládají masky, aby se k velkému údivu dětí proměnily v obyčejné lidi. V této části obřadu se role aktérů vymění. Chlapci dostanou do ruky biče a musí čtyřikrát švihnout odmaskované kačiny přes ruce a nohy. Poté jsou přijati do společnosti maskovaných bohů, kde mohou ztělesnit jakékoli božstvo.

Rozdíl mezi pueblanskou kulturou a okolními kmeny nespočívá pouze v důrazu Zuniů na ritualizaci chování, ale také ve způsobu, jak se snaží prožít nejdůležitější momenty svého života. Ideály, vzory chování a instituce kmene Zuniů se opírají o tradici. Všechny vlivy, které by mohly jejich původní zvyky a obyčeje narušit, snižují na minimum. Z tohoto důvodu neproběhla dezintegrace jejich tradiční kultury tak rychle jako u ostatních indiánských kmenů. Pueblanské kmeny dokonce nebyly zdevastovány alkoholem, s nímž obchodovali bílí kolonizátoři:

„Nevyráběli žádný domácí alkohol za starých časů a nedělají to ani nyní. Nemají takové problémy jako nedaleko žijící kmeny Apačů, u nichž je každý výlet starých či mladých mužů do města hotovým debaklem. Pueblanští indiáni nemají pít alkoholu zakázané z důvodů náboženského tabu. Příčina leží mnohem hlouběji. Opilství je pro ně odpuzující. Když se příslušníci kmene Zuni seznámili s alkoholem bílých obchodníků, staří muži kmene ho jednoduše postavili mimo zákon a jejich slovo bylo akceptováno.“²⁷



Stylizovaná kresba typické pohanské Kačiny

Apollonský životní postoj založený na sebeovládání, klidu, uměřenosti, skromnosti a rozvaze se promítal do nejrůznějších oblastí života Zuniů — rituálních tanců, iniciačních obřadů, postoje k nepřítelům i způsobu řešení osobních problémů. Duchovní kmene Zuni na rozdíl od expanzivních šamanů ostatních indiánských kmenů netoužili po moci nebo statusu vůdce. Mnohem důležitější pro ně byly zdrženlivost, přirozenost a skromnost, které tvořily základ hodnotového systému apollonské kultury.

5.3.4 Dionýský typ kultury

Oproti apollonskému životnímu způsobu staví Benedictová **dionýský typ kultury** reprezentovaný kmenem Kwakiutlů, žijícím na severovýchodním pobřeží Vancouverských ostrovů (severozápadní pobřeží Kanady). Základním principem, který zcela ovládá život tohoto kmene, je **boj o prestiž - rivalizace**. Životní způsob příslušníků této kultury je prostoupen individualismem, výstřednostmi a agresivitou. Cílem náboženských obřadů je opojení a extáze, kterých se dosahuje prostřednictvím rituálů, psychotropních látek a tanců. Podle Benedictové prvky dionýského životního způsobu, zejména **statutové soutěžení**, prostupují náboženský, hospodářský i soukromý život tohoto kmene.



Vesnice Kwakiutlů s typickým totemovým sloupem - statusovým znakem

Kwakiutlové žili v dřevěných domech ve vesnicích ležících blízko pobřeží Atlantského oceánu, uprostřed jedlových a cedrových lesů. Úžiny a fjordy ostrova Vancouver skýtaly velké množství ryb, lesy byly bohaté na zvěř a lesní plody. Díky tomu byli Kwakiutlové schopni nahromadit značné bohatství v podobě rohoží, přikrývek, košů, kanoí, sušených ryb, mušlí a zvířecích zubů, užívaných jako platidlo. Více než materiálního majetku si ale vážili symbolických hodnot - mýtů, písní, privilegií a titulů. Za vůbec nejcennější byly považovány urozené tituly. Místní náčelník nebyl nikdy spokojen s množstvím respektu, který mu projevovali jeho vlastní přívrženci a sousední náčelníci. Svým statutem si nikdy nebyl jist. Navíc rodové tituly, které si nárokoval, patřily jeho předkům. K těmto předkům ale mohli sledovat svůj původ i jiní lidé a ti byli oprávněni soupeřit s ním o status náčelníka. Každý náčelník tudíž cítil nutnost ospravedlnit a potvrdit svůj titul. Legitimním prostředkem, který mu to umožňoval, bylo organizování **potlače** (potlach) - slavnostní hostiny, na níž náčelník velkoryse pohostil a obdaroval svého rivala a jeho přívržence co největším množstvím pokrývek, kožešin, ryb, lesních plodů a dalšími cennými věcmi. Cílem tohoto mrhání majetkem bylo ponížit protivníka. Ten, nechtěl-li zůstat zahanben, musel za určitou dobu uspořádat svoji potlač a tam rozdat mnohem více cenných předmětů, než obdržel. Potlače se pořádaly, nejen když náčelník prokazoval, že je hoden svého statusu, ale také když chtěl někdo získat jakýkoli vyšší titul. Potlač proto nebyl závislý na střídání ročních období, úrodě či dobrém lovu. Probíhal tehdy, když měli nejbohatší členové kmene dost majetku a toužili získat nové, urozenější tituly pro sebe nebo svoje děti.

Na některých potlačích se dary nerozdávaly, ale ničily. Někdy se úspěšní náčelníci rozhodli uspořádat „tukový potlač“, při kterém se uprostřed domu slavnostně spalovalo velké množství rybího oleje. Jak plameny rostly, tmavý a páchnoucí dým naplňoval místnost. Hosté netečně seděli, zatímco ničitel tukového bohatství se chvástal: „Já jsem jediný na zemi, jediný v celém světě, který nechává tento kouř stoupat pro pozvané kmeny od začátku do konce roku.“ Při některých tukových potlačích zapálily plameny střechu a celý dům se stal potlačovou obětí, což vyvolalo ohromné nadšení v řadách hostitelů a největší zahanbení u hostů.

Podle Benedictové celý ekonomický systém, fungující na severozápadním pobřeží Ameriky („kulturní oblast lososů“) byl ve službách vše prostupující rivalizace: „Vítězství, po kterém náčelník toužil, mohl dosáhnout dvěma způsoby. Jeden byl v zahanbení protivníka - obdaroval jej takovým množstvím majetku, že ho nemohl vrátit. Druhý způsob spočíval v ničení vlastního majetku.“²⁸ Pokud totiž nechtěl soupeř zůstat zahanbený, musel dát zničit odpovídající množství svého majetku. Soutěživost kmenových vůdců byla limitována pouze jediným tabu - rozdávání a likvidace majetku nesměla dosáhnout takového stupně, aby byl zruinován celý kmen. Posuzujeme-li potlač měřítky euroamerické kultury, budeme ji hodnotit jako cosi abnormálního, jako jakousi obsesi. Benedictová ale již v roce 1934 upozornila, že prvky statutového soutěžení existují i v moderní společnosti: „Megalomanský paranoidní trend je v naší společnosti skutečným nebezpečím.“²⁹ (O tom, že se takový „malý Kwakiutl“ může skrývat i v české povaze, ostatně svědčí i divadelní hra *Naši furianti*.) Podle Benedictové je dionýský typ kultury charakteristický také pro préríjní indiány („kulturní oblast bizonů“), kteří vysoce oceňují individualismus, odvahu, rozhodnost, výjimečnost, samostatnost a sebekázeň jako základní hodnoty lovce a bojovníka. Výchova k odvaze, sebeovládání a vytrvalosti se u těchto indiánů například projevuje ve velice drastických iniciačních obřadech („sluneční tanec“ aj.).

5.3.5 Paranoidní typ kultury

Ve zvláštním kontrastu k apollonskému a dionýskému typu kultury stojí **paranoidní typ kultury**, typický pro obyvatele ostrova Dobu, ležícího na jihovýchod od pobřeží Nové Guineje (souostroví d'Entrecasteaux). Specifické podmínky života, vyplývající z nepříznivého ekologického prostředí (skalnaté pobřeží chudé na ryby), neustálého nepřátelství a válek, kanibalismu a víry ve vražednou moc čarodějnictví, vyvolaly u těchto ostrovanů všudypřítomný stav úzkosti, podezíravosti a ohrožení. Prakticky nikdo nikomu nedůvěřuje. Proti sobě stojí nejen sousední vesnice, ale také vlastní manželé. V životě příslušníků kmene Dobu nacházíme extrémní formy nepřátelství a zlomyslnosti, které jsou ve většině jiných kultur institucionálně omezené. V dobuanské kultuře jsou ale povýšeny na nejvyšší hodnotu: „Dobuané jsou mrzutí, pruderní, vášniví, žárliví, podezíraví a zlostní. Myslí si, že v tomto nepřátelském světě si každý úspěch museli těžce vybojovat prostřednictvím konfliktů, v nichž

svému protivníkovi ublížili. Úspěšným člověkem je zde ten, kdo má na svém kontě mnoho sporů, a přesto se mu v životě daří dobře. Je proto úplně jasné, že lže, krade a kouzly zabíjí děti i své blízké soukmenovce... Kouzla a čáry zde v žádném případě nejsou trestným činem. Uctívaný muž by bez nich nedokázal přežít."³⁰

Ukázkou institucionalizace projevů nepřátelství a agrese v dobuské kultuře je pohřební slavnost, která se koná ve vesnici mrtvého. V jejím průběhu jsou velice rituálně uráženi všichni hosté pocházející z vesnice pozůstalého: „Tawa, teď ty! Ten který zemřel, měl mnoho prasat. Ty tvoje nestojí za nic. Togo, teď ty! Ten, který zemřel, uměl dobře vyrábět rybářské sítě. A ty chytáš ryby takhle. Kopu, teď ty! Ten, který zemřel, usilovně pěstoval batáty. Domů chodil až za tmy. Ty se ale válíš doma už v době oběda."

Z pocitu neustálého strachu o život a ohrožení v osobním i společenském životě se vyvinuly u příslušníků dobuanské kultury znaky paranoie jako zcela normální a běžné rysy jejich povahy. Pro Dobuana jsou proto typické takové projevy chování jako nedůvěra, smutek, žárlivost, závist, svárliivost a nepřátelství. Dobuané považují život za vražedný zápas, ve kterém proti sobě stojí nepřátelé na život a na smrt. Osvědčenými zbraněmi v souboji o životní štěstí jsou podezíravost a krutost. Proto také Dobuanec nezná slitování a ani po něm netouží.

Podle Benedictové je každá kultura analogická s lidskou osobností v tom, že má více nebo méně konzistentní vzor myšlení a jednání. Kultura postupně získává svoji vlastní charakteristiku prostřednictvím preferovaných zájmů a cílů, emocionálních a intelektuálních podnětů, konfigurací a vzorců činnosti, které převládají v chování členů dané společnosti. Slovy Benedictové, „kultury Zuni, Dobu a Kwakiutl nejsou obyčejným heterogenním souborem názorů a činností. Každá z nich má určité cíle, ke kterým směřují aktivity jejích členů podporované institucemi".³¹ Kultury se proto neliší pouze tím, že určitý kulturní rys je přítomen a jiný nikoliv, ale také tím, že jsou jako celky orientovány různými směry. Každá společnost může využít jen určitého segmentu velkého množství potenciálních lidských cílů a motivací s jejich mnoha alternativami a kontradikcemi. Podle Benedictové se žádný člověk nedívá na svět absolutně čistým zrakem, ale přijímá jej prostřednictvím zvyků, institucí, způsobu myšlení sdílených členy své kultury. Život jedince je utvářen vzorci chování, principy a tradicemi společnosti, v níž žije.

Svým syntetickým a interpretačním charakterem se kniha *Vzorce kultury* výrazně liší od popisného stylu difuzionistických studií amerického historismu. Benedictová byla přesvědčena o nezbytnosti systémové interpretace kultur. Podle jejího názoru totiž žádný celek není pouze souhrnem jednotlivých částí, ale je výsledkem neopakovatelného uspořádání a vztahů, které vytvářejí jedinečnou entitu.

5.3.6 Vzorce japonské kultury

Další rozvinutí problematiky kulturních vzorců představuje poslední významná práce Benedictové *Chryzantéma a meč: vzorce japonské kultury* (1946). V názvu knihy jsou spojeny dva protikladné rysy japonské kultury - kult estétství (chryzantéma) a prestiž bojovníka (meč). Práce do značné míry vznikla na objednávku americké vlády, která v době válečného konfliktu s Japonskem potřebovala informace, jež by jí umožnily pochopit a předvídat chování Japonců v průběhu vojenských operací a po kapitulaci. Protože Spojené státy byly s Japonskem ve válce, nemohla Benedictová použít standardní postup - odcestovat do Japonska a realizovat terénní výzkum. Svůj výzkum proto založila na analýze sekundárních pramenů — japonských historických, propagandistických a hraných filmů, literárních děl, historických dokumentů a starších odborných studií. Pozornost věnovala také názorům japonských emigrantů žijících ve Spojených státech, zejména jejich postoji k tomu, „co dělá Japonsko národem Japonců“.³²

Kromě popisu historického vývoje Japonska a jeho kastovního systému věnovala Benedictová zvláštní pozornost analýze japonské etiky, pojetí dobra a zla, druhů disciplíny a forem výchovy, rodinné struktury, politiky, náboženství a typických institucí, které se podílejí na formování japonského národního charakteru. Podle Benedictové je japonský životní způsob založen na představě všeurčující hierarchie, na níž spočívají veškeré mezilidské vztahy. **Princip hierarchie** určující místo každého člověka ve společnosti a s ním spjaté povinnosti dostát svým závazkům tvoří dominantní kulturní konfiguraci japonské kultury. Plnění závazků a povinností tvoří základ japonské představy o ctnosti, mravnosti a správném životě. Tomu odpovídá i výchovný systém, zdůrazňující kázeň, sebekázeň, loajalitu a dodržování závazků. V japonské kultuře nalezneme celou řadu přejatých prvků indické a čínské kultury. Ty však byly modifikovány a absorbovány japonským kulturním vzorcem.

Knihy *Chryzantéma a meč* není pouze uceleným a sugestivním obrazem japonské kultury. Její hodnota spočívá také v rozpracování metody **studia kultury na dálku**. V neposlední řadě je ukázkou síly **aplikované antropologie**, která prakticky využívá antropologických poznatků k řízení kulturních procesů.

5.3.7 Integrace jako tvořivá síla kultury

Benedictová byla jedním z nejvýznamnějších pokračovatelů Franze Boase. Zásadním způsobem rozpracovala etnopsychologickou orientaci kulturní antropologie, položila základy systémovému studiu kultury a mezikulturně orientovaných studií současných kultur. Její přínos k teorii kultury je možné shrnout do dvou základních tematických okruhů: 1. problematiky **integrace**

kultury; 2. problematiky výzkumu kultury jako jevu „*sui generis*“.³³ Benedictová byla přesvědčena, že integrace představuje základní tvořivou sílu kultury. Jednotlivé lokální kultury podle jejího názoru představují nahodilou kumulaci mnoha různorodých kulturních prvků náhodně shromážděných difuzí a migrací z nejrůznějších kulturních oblastí. Díky mechanismu integrace si ale každá kultura jednotlivé kulturní prvky přizpůsobuje do podoby více nebo méně pevných vzorů myšlení a chování. Benedictová podobně jako Boas vycházela z etnopsychologického výkladu procesů integrace kultury. Zdroje „tvořivé síly integrace“ viděla v individuálním vědomí jednotlivců, kteří provádějí selekci, modifikaci a tvořivé přetváření cizích kulturních prvků podle norem své vlastní kultury. Vycházela přitom z předpokladu, že pro každou kulturu je charakteristická preference určitých typických obyčejů, norem a hodnot, jedním slovem určitých kulturních vzorů (například „potlač“ indiánů severozápadního pobřeží Ameriky, náboženské obřady „kačina“ indiánů Zuni apod.). Neméně významnou roli v integračních procesech hraje podle jejího názoru fakt, že v každé společnosti nalezneme lidi, kteří si osvojili danou kulturu lépe než ostatní. Ti se pak stávají nejvlivnějšími a nejúspěšnějšími a výrazně určují směr i rychlost kulturního vývoje dané společnosti.

Benedictová předpokládala dvě roviny integrace. První z nich představuje **integrace kulturních prvků**. Podle Benedictové mohou kulturní prvky vytvářet neomezené množství různých kombinací. Například kulturní element, který v jedné společnosti vystupuje jako součást ekonomiky, může v kulturním kontextu jiné společnosti fungovat jako součást umění nebo náboženství. Z tohoto hlediska Benedictová důsledně zastávala Boasovu **doktrínu kulturního relativismu**. Byla totiž přesvědčena, že téměř neomezená možnost libovolného kombinování a modifikování jednotlivých kulturních prvků dává procesům kulturní integrace nahodilý charakter. Tento názor Benedictové v sobě jednoznačně nese pečeť difuzionistických východisek Boasovy školy. Podle Benedictové je totiž nesporné, že šíří-li se určité kulturní prvky z jedné společnosti do druhé, mohou zákonitě vytvářet nejrůznější kombinace, přijímat nejrůznější formy a dostávat různé akcenty. Navíc se zdá očividné, že tyto proměny nejsou řízeny žádnými univerzálními zákony nebo obecně platnými principy. Výstižným příkladem modifikace kulturních prvků je podle Benedictové kanibalismus:

„Ke kanibalismu zdaleka nedocházelo všude na světě, a tam, kde se vyskytl, měl velmi odlišný význam. U některých kmenů měl zajistit narození dalších dětí - pojídaly se jen docela malé děti a pouze za účasti členů rodiny, která pak věřila, že se jí budou rodit další potomci. U jiných kmenů se pojídala výhradně srdce statečných nepřátel, aby ten, kdo je snědl, byl statečnější. Někdy byl kanibalismus projevem lačnosti po dobrém jídle, jindy zase důkazem, že člověk vydrží všechno na světě, odhodlá-li se polknout třeba jen kousek lidského masa. Každý kmen a každá oblast převzala tyto způsoby chování a naložily s nimi podle svých vlastních specifických zvyklostí. Stejně tak je tomu se slavností dospívání, systémem příbuzenství a s královskou hodností. Lidé si vypůjčují určitý rys, ale když jej převezmou, stane se z něj něco docela jiného, než si původně vypůjčili.“³⁴

Druhá rovina integrace je spjata s psychikou jednotlivce. Benedictová stejně jako Boas nehledala organizační principy v ekologických, ekonomických nebo sociálních faktorech, ale v **psychické struktuře osobnosti**. Byla přesvědčena, že kulturní vzory v podstatě mají emocionální základ. Benedictová tak de facto spojila a dále rozvinula dvě Boasovy myšlenky:

1. Kulturní integraci je třeba analyzovat z hlediska psychiky jednotlivce.
2. Vzorce kultury v podstatě mají emocionální základ.

I když se významem emocionální stránky života zabýval už před Benedictovou Boas a řada dalších antropologů, Benedictová je jako první z tohoto hlediska zkoumala systematicky. Důsledně po svých studentech i spolupracovnících vyžadovala, aby součástí jejich antropologických výzkumných zpráv a monografií bylo objasnění emocionálního pozadí každé kultury.

5.3.8 Kultura jako jev „sui generis“

Vedle teorie integrace Benedictová výrazně přispěla k rozpracování přístupu ke studiu kultury jako jevu „**sui generis**“ - autonomní vrstvě reality, která se vyvíjí podle svých vlastních zákonitostí. Podle Benedictové by antropologický výzkum měl postihnout vnitřní principy kultury, o nichž byla přesvědčena, že jsou relativně nezávislé na vnějších vlivech.

Problematika **autonomie kultury** vystupuje v pracích Benedictové ve dvou základních kontextech. Na jedné straně v jejím řešení vztahu **kultury a prostředí**, na straně druhé v jejím výzkumu vztahu **osobnosti a kultury**. Na rozdíl od ekologicky orientovaných antropologů, interpretujících kulturní změnu jako důsledek progresivních adaptací kulturních systémů k vnějšímu prostředí, vidí Benedictová zdroj kulturního vývoje v mechanismech a procesech **kulturní integrace**, které mají charakter jevu „sui generis“. Podle Benedictové je rozmanitost a variabilita preferencí a cílů různých kultur nesmírně rozsáhlá. Proto i takové složky kultury, jakými jsou technologie, variiují od kultury ke kultuře a nemohou být považovány za univerzální zdroje vývojové dynamiky. Ve svých úvahách o vztahu přírodního prostředí a kultury Benedictová dospěla dokonce k závěru, že pokud v nějaké společnosti hraje tento vztah významnou roli, je to způsobeno více nebo méně náhodou. Z tohoto hlediska také odmítá pohlížet na kulturu jako na prostý adaptační mechanismus, který plní ve vztahu k zájmům a potřebám lidí utilitární funkci. Benedictová je přesvědčena, že považovat zvyky a obyčeje vždy za užitečné je zavádějící, neboť jsou často neúspěšné a nepraktické a v tomto smyslu i iracionální.

Druhý kontext, v němž se Benedictová zamýšlí nad podstatou kultury jako jevu „sui generis“, představuje její koncepce výzkumu **kultury a osobnosti**. Podle Benedictové kultura jako relativně autonomní oblast, která se vyvíjí

podle svých vlastních principů a zákonů, jednoznačně formuje i osobnost člověka. Benedictová podobně jako její učitel Boas zastávala radikální verzi **kulturního determinismu**. Teprve ve svých pozdějších pracích připustila, že osobnost je vůči kultuře do té míry nezávislá, že může aktivně reagovat na své prostředí.

Benedictová byla hluboce přesvědčena o tom, že chování a prožívání člověka je primárně determinováno kulturou. Podle jejího názoru se jednotlivci ochotně podřizují kulturním vzorcům i v situacích, kdy vystupují proti pravidlům zdravého rozumu nebo jejich praktickým zájmům. Tak například pod tlakem své kultury byli indiáni kmene Kwakiutlů schopni v potlačových hostinách promrhat svou energii, čas i bohatství. Podobně byli préríjní indiáni přesvědčeni o tom, že prostřednictvím halucinací je možné dosáhnout nezranitelnosti. Důvody, proč má kultura na člověka tak mocný vliv, je údajně nutné hledat v jejím spojení s emocionální bází lidské psychiky. Jednotlivci jsou údajně tak silně emotivně spjati se zvyky a obyčejí své kultury, že je pro ně zcela nemožné o nich pochybovat nebo je odmítnout.

Podle Benedictové v důsledku plurality kultur různé kultury produkují zcela odlišné typy osobností. Benedictová je přesvědčena o tom, že příslušníci různých kultur mají nejen jiné kulturní vzorce, ale že i jejich osobnostní struktura je odlišná. Předpoklad nesmírné plasticity člověka má kromě Boasovy doktríny kulturního relativismu svůj základ také v názoru Benedictové, že lidská psychika při narození není ničím jiným než „tabula rasa“. Tento přístup Benedictové umožnil interpretaci kultur jako relativně autonomních, vysoce integrovaných systémů, které vykazují harmonický a konzistentní soubor hodnot, jež prostupují všechny stránky života členů dané společnosti.

5.3.9 Vliv Benedictové na vývoj antropologického myšlení

Benedictová rozhodujícím způsobem přispěla ke konstituování konfiguracionismu jako nového směru v americké kulturní antropologii. Její koncepce kulturních vzorů a teorie konfigurace byla široce probírána nejen antropology, ale také psychology a sociology. Svoji snahou o holistickou interpretaci studovaných kultur ovlivnila přístup k výzkumu kulturních jevů. Má zásadní podíl na překonání difuzionistického výkladu kultury a na prosazení systémově orientovaných teorií kultury v kulturní antropologii.

Přímou reakci na koncepci kulturních vzorů, kterou Benedictová vypracovala, představuje teorie **kulturních témat** amerického antropologa Morrise E. Oplera (1907-1996). Ten se pokusil přehodnotit předpoklad, že v každém kulturním systému je možné identifikovat dominantní základní vzorec (konfiguraci), který všechny ostatní integruje a dává každé kultuře její jedinečný charakter. Podle Oplera neexistuje pouze jeden všeovládající organizační princip, ale celý soubor různých vzájemně spjatých sociokulturních regulativů a vzorů činnosti - kulturních témat, která kontrolují a stimulují chování

jednotlivců uvnitř společnosti a zabezpečují celistvost a dynamickou rovnováhu kulturního systému.³⁵

Práce Benedictové měly svůj vliv i na vytváření nových pojmů a teorií umožňujících systémovou interpretaci kultury. Alternativní varianty konfiguracionismu rozpracovali ve svých dílech zejména C. Kluckhohn, E. Sapir, M. J. Herskovits a R. Redfield, kteří přispěli k systematickému studiu integrace a dezintegrace kultury v kontextu procesů kulturní změny.

5.4 Shrnutí - konfiguracionismus jako metodologická výzva a zdroj inspirace

Zrození konfiguracionismu ve 30. letech 20. století znamenalo odvrát od difuzionistického pojetí kultury jako náhodného shluku kulturních prvků a komplexů. Snaha amerických antropologů o celostní výzkum jednotlivých kultur znamenala zásadní obrat v dějinách antropologického myšlení. Předmětem jejich zájmu se staly kulturní systémy studované jako souhrny vnitřně integrovaných kulturních prvků. Výchozím axiomem amerických konfiguracionistů byl předpoklad, že za vnější rozmanitostí artefaktů, idejí a vzorů chování se skrývá jednotící řád - **kulturní konfigurace**, která dává každé kultuře její jedinečný ráz. Stejně jako u předcházejících antropologických směrů, myšlenky konfiguracionismu překročily hranice kulturní antropologie a výrazně ovlivnily společenské vědy. Práce konfiguracionistů výrazně zapůsobily zejména na historiky, kteří se inspirovali antropologickým přístupem ke studiu kulturních systémů a aplikovali jej na výzkum dějin kultury. Super-organická teorie kultury vyvolala značný zájem u sociologů, neboť do značné míry rozvíjela ideje Durkheimovy sociologické školy. Studium kultury jako nadindividuální reality, která se řídí svými vlastními zákony a vykonává na jedince nátlak, totiž představuje nejen antropologické, ale také velké sociologické téma. O tom, že sociologové dále rozvíjeli myšlenky amerických konfiguracionistů, svědčí například práce P. Sorokina a W. F. Ogburna, kteří antropologickou teorii kultury využili ve svých výzkumech kulturní změny.

Na představitele společenských věd také výrazně zapůsobil literární styl konfiguracionistických prací. Významnou roli zde sehrálo zejména dílo R. Benedictové. Navzdory četným kritikům, kteří naznačovali, že její dílo představuje spíše umění nežli vědu, vliv Benedictové zasáhl širokou odbornou i laickou veřejnost. Díky jejím pracím se v antropologii, psychologii a sociologii zásadním způsobem etabloval pojem **vzorce kultury**. S touto kategorií, označující naučená schémata pro jednání ve standardních situacích, úspěšně pracují představitelé celé řady vědních oborů.

Konfiguracionismus, jehož vliv kulminoval zejména v meziválečném období, po druhé světové válce postupně vyčerpal své metodologické možnosti

a na přelomu 50. a 60. let zanikl. Dílo A. L. Kroebera a R. Benedictové pro svoji interpretativní sílu a skvělý literární styl však i nadále zůstává inspirativní součástí „zlatého fondu“ klasické antropologie.

Přestože konfiguracionismus představuje relativně autonomní směr, je nezbytné jej zasadit do širšího kontextu americké kulturní antropologie. Konfiguracionismus byl úzce spjat se školou, kterou označujeme jako **Osobnost a kultura** (Personality and Culture Approaches). S odstupem času lze dokonce konstatovat, že představitelé konfiguracionismu společně s reprezentanty školy Osobnost a kultura vytvořili předpoklady pro konstituování **psychologické antropologie**.

6 Psychologická antropologie



Pojem psychologická antropologie uvedl do odborné literatury americký antropolog čínského původu Francis L. K. Hsu jako alternativní označení etnopsychologicky orientovaných výzkumů osobnosti a kultury. Vedle výzkumů tradičně orientovaných na problematiku ontogeneze lidské psychiky v různých kulturách světa se psychologická antropologie zaměřila na systematické studium struktury a funkce procesů vnímání a myšlení v konkrétním kulturním kontextu. V centru jejího zájmu stojí výzkum vztahů osobnosti a kultury s důrazem na studium socializace a enkulturace. Mezi další preferovaná témata patří mezikulturní výzkumy kognitivních procesů, studium biologických a kulturních determinant lidského chování a prožívání, analýza frustrací, deprivací a duševních nemocí v různých společnostech atd.

6.1 Osobnost a kultura - antropologická perspektiva

6.1.1 Ideové zdroje psychologické antropologie

Od třicátých let se v americké kulturní antropologii vedle konfiguracionismu paralelně vyvíjela škola, která vstoupila do odborné literatury pod názvem **Osobnost a kultura**. V tomto období pociťovali antropologové, kteří se zabývali studiem vztahů osobnosti a kultury, potřebu úzké spolupráce s psychologii. Jak napsal v roce 1936 britský antropolog C. G. Seligman: „Současný antropolog musí znát soudobé psychologické teorie, musí si být vědom, jako dalece mohou takové poznatky ovlivnit jeho práci a na jaký druh materiálu musí zvláště soustředit pozornost, chce-li nejen ověřit teorie psychologů, ale také uspíšit pokrok ve svém vlastním oboru.“¹ Charakteristickým rysem tohoto období je snaha antropologů využít psychologických metod a technik v antropologickém výzkumu kultury.

Klasický příklad aplikace metod psychologie představuje využití projekčních testů, zejména *Rorschachova testu*, na studium mimoevropských kultur.

Tvůrce tohoto testu, švýcarský psycholog a psychiatr Hermann Rorschach (1884-1922), vypracoval tuto techniku ve spolupráci s E. Bleulerem a C. G. Jungem pro potřeby klinické praxe. Jako zkušební test našel brzy široké uplatnění všude tam, kde bylo nezbytné co nejrychleji zmapovat systém a strukturu určité osobnosti. Test se skládá ze série karet, na kterých jsou zobrazeny skvrny různých tvarů. Úkolem zkoumané osoby je vyjádřit svůj názor na význam jednotlivých skvrn. Konkrétní odpovědi jsou klasifikovány podle předem stanovených kritérií a poté podle určitého klíče, který byl standardizován pro euroamerickou populaci, vyhodnocovány s cílem identifikovat základní osobnostní charakteristiky.

Vedle Rorschachova testu, který našel brzy široké uplatnění v antropologických výzkumech kultury, pronikl do antropologie také *tematicko-apercepční test* (TAT), který vytvořil kolem roku 1930 americký psycholog Henry A. Murray se svými spolupracovníky.

TAT se skládá z dvaceti obrazů s různými scénami (žena a dítě, žena a mladý muž, mladý chlapec hrající na housle, loďka kotvící pod stromem aj.). Úkolem testované osoby je popsat a komentovat scénu na obrazech. Z odpovědí jsou pak vyvozovány povahové rysy dané osobnosti — projevy agresivity, nejistoty, méněcennosti a jiných sklonů.

Projekční testy se staly ve 30. a 40. letech oblíbeným nástrojem antropologických výzkumů a výrazně přispěly ke sblížení psychologických a antropologických výzkumů osobnosti.

V tomto období bylo antropologické myšlení ovlivněno dvěma základními psychologickými teoriemi - **neobehaviorismem** a **psychoanalýzou**. Představitelé neobehavioristické psychologie (C. L. Hull, B. F. Skinner) se ve 40. letech pokusili překonat tradiční behavioristický přístup reprezentovaný koncepcí J. B. Watsona. Ten koncipoval psychologii jako výzkum objektivně registrovatelných nebo pozorovatelných reakcí individua a podnětů, které je vyvolávají, tedy studium lidského chování v kontextu vnějších podmínek (model „podnět-reakce“). Neobehaviorismus rozšířil záběr svého studia člověka o analýzu vnitřních faktorů determinujících lidské chování, schéma „podnět-reakce“ bylo nahrazeno modelem „podnět — **organismus** — reakce“.

Jednu z nejvýznamnějších neobehaviorálních koncepcí vypracoval Clark L. Hull (1884-1952), který výrazně ovlivnil i antropologický přístup ke studiu osobnosti a kultury. Podle Hulla je lidské chování funkcí biologické adaptace organismu a směřuje k redukci pudové tenze. Zdrojem chování jsou různé zájmy a motivy, jež jsou modifikovány v procesu **učení**. V průběhu svého života si každý jednatel na základě principů učení vytváří pro různé situace určité **vzorové chování** - naučená schémata jednání ve standardních situacích. Vzorům chování se člověk učí především podmiňováním. Z behavioristické perspektivy je tedy osobnost chápána jako systém více či méně integrovaných zvyků chovat se v určité situaci určitým způsobem. Behavioristický přístup ke studiu člověka v antropologii uplatnili například J. W. M. Whiting, G. P. Murdock a J. Gillin.

Na představitele psychologické antropologie ale více zapůsobila psychoanalýza Sigmunda Freuda (1856-1939). Freudovy názory na vznik, vývoj a

funkci kultury ve společnosti byly ovšem značně vykonstruované a spekulativní. Podle Freuda vznikla kultura jako umělá společenská nadstavba, umožňující lidem ovládnout přírodu a regulovat vztahy mezi lidmi. Vznik kultury ale ve svých důsledcích vedl k celé řadě omezení původně biologické přirozenosti člověka. Freud byl přesvědčen, že kultura plní restriktivní funkci — svazuje v jedinci jeho přirozené sklony a pudy, činí jej nešťastným a bere mu pocit naprosté svobody.² Kulturní represe se údajně negativně odrazily především v oblasti sexuálního života. Možnost volného pudového uspokojování odvěké touhy po slasti byla kulturními mechanismy výrazně omezena, což vedlo k existenciální nespokojenosti člověka ve společnosti, vzniku neuróz apod. Freudovy exkurzy do antropologické teorie však byly značně naivní. Svědčí o tom například jeho kniha *Totem a tabu* (1912—1913), ve které se pokusil o psychoanalytickou interpretaci geneze lidské kultury. Freudova teorie osobnosti přesto měla velký vliv na antropologické výzkumy a má svůj podíl na vzniku výzkumné oblasti, kterou dnes nazýváme **psychologická antropologie**. Freudovu klasickou psychoanalýzu uplatnil v kulturní antropologii především americký antropolog maďarského původu Géza Róheim (1891-1953). Neofreudistickou linii výzkumů osobnosti a kultury uvedl v průběhu 30. let do antropologických výzkumů osobnosti a kultury psychiatr a antropolog Abram Kardiner (1891-1981) a okruh jeho spolupracovníků (C. DuBoisová, J. West, C. Withers a Ch. Wagley).

6.1.2 Teoretická východiska psychologické antropologie

Bezprostředním stimulem, který ve 20. letech obrátil pozornost kulturních antropologů k soustavnému studiu problematiky vztahu osobnosti a kultury, byl spor o působení biologických a kulturních determinant na lidské chování a prožívání. Boas a jeho žáci stáli nekompromisně proti představitelům **genetického determinismu**, kteří zastávali názor, že lidské vlastnosti a vzory chování jsou primárně určovány dědičností. Pro kulturní antropology však byla bohatost a rozmanitost různých světových kultur důkazem, že rozdíly v lidském chování jsou výsledkem enkulturace a výchovy.

Ve 20. letech se spor mezi představiteli kulturního a biologického determinismu nebezpečně vyhrotil, když mnoho genetiků s nadšením uvítalo eugeniku jako možnost umělého šlechtění lidského druhu prostřednictvím selekce. K tomu, aby se Boas mohl účinně postavit proti názoru eugeniků, že lidské vlastnosti včetně širokých vzorů chování jsou genetického původu, potřeboval důkazy, jimiž by zpochybnil údajně rozhodující roli genetické determinace lidského chování. Svoji argumentaci se rozhodl opřít o fakt, že dospívání je všeobecně pokládáno za nevyhnutelně obtížné období lidského života - etapu spojenou s psychickými krizemi, stresy a generačními konflikty. Byl si vědom, že kdyby našel mimoevropskou kulturu, v níž jsou děti vychovávány jiným způsobem než v moderní společnosti a potom bez obtíží procházejí obdobím

dospívání, bylo by pro eugeniky velmi obtížné obhajovat názor, podle kterého jsou vzory chování vrozené a neměnitelné. Rozhodující roli při plnění tohoto úkolu sehrála Boasova žákyně Margaret Meadová, která svým dílem zároveň položila základy školy výzkumů osobnosti a kultury.

6.2 Margaret Meadová - antropologie jako studium osobnosti a kultury

6.2.1 Život a dílo Margaret Meadové (1901-1978)

Margaret Meadová vyrůstala v kulturním prostředí učitelké rodiny ve Filadelfii. Na formování její osobnosti měla velký podíl intelektuální orientace jejích rodičů. Matka kromě pedagogické práce prováděla empirické výzkumy problémů adaptace italských přistěhovalců ve městě Hammonton. Otec působil jako profesor na ekonomické fakultě University of Pennsylvania, kde přednášel problematiku ekonomiky průmyslu. Nejvýznamnější osobností v dětství a mládí Meadové byla však její babička M. R. Meadová, ředitelka školy, jež se vnučce intenzivně věnovala a stala se její učitelkou a důvěrnicí. V atmosféře rodinných intelektuálních diskuzí tak byly vytvořeny předpoklady pro vlastní pedagogickou a výzkumnou činnost budoucí antropoložky. Jak později napsala Meadová ve své autobiografii, kromě vlastních terénních výzkumů preliterárních společností měla na ni větší vliv než škola či



Margaret Meadová

univerzita právě atmosféra rodinného domu. Významnou roli při formování hodnotové orientace mladé Meadové sehrálo také její členství v protestantské episkopální církvi, do níž vstoupila v jedenácti letech a v jejímž rámci se později aktivně angažovala ve Světové radě církví. Přestože celý život přednášela i psala o náboženství, víra se do její vědecké práce nijak významně nepromítla.

Svá studia Meadová zahájila na univerzitě De Pauw, po roce však přešla na Barnard College v New Yorku. Po ukončení studia psychologie (1923) se díky svému učiteli F. Boasovi stále více orientovala na soustavné studium antropologie. Za rozhodující mezník její kariéry i dalšího vývoje výzkumu osob-

nosti a kultury je možné označit rok 1925. Tehdy získala stipendium National Research Council, které jí umožnilo realizovat svůj první terénní výzkum. Na návrh Boase odjíždí na souostroví Samoa v Polynésii, aby zde prostřednictvím terénního výzkumu našla důkazy o rozhodujícím vlivu kultury na formování osobnosti člověka. Meadová tak měla sehrát - a také sehrála - klíčovou roli v Boasově sporu s eugeniky o významu biologické a kulturní determinace lidského chování a prožívání.

V létě roku 1925 odjíždí sotva čtyřiatřicetiletá Meadová lodí na svůj první terénní výzkum. Jejím cílem bylo potvrdit hypotézu, že nikoli dědičnost, nýbrž kultura a výchova hrají rozhodující význam v procesu socializace. Devět měsíců žila na ostrově Tau v rodině amerického lékaře a prováděla přímá empirická sledování. Snažila se přitom co nejvíce proniknout do zdejší kultury. Naučila se základy domorodého jazyka. Nosila oblečení a šperky v domorodém stylu. Samoanské jídlo jedla jako domorodci z talířů vyrobených ze spletené trávy. Naučila se dokonce řídit kanoí. Předmětem jejího zájmu byl výzkum prožívání a chování adolescentních dívek v kontextu jejich výchovy a socializace. Zvláštní pozornost věnovala průběhu ontogeneze u různých věkových skupin dívek, jejich životu v pospolitosti, sexuálním zkušenostem, roli zábavy a tance, sociálnímu zrání, chování v konfliktních situacích, hodnotové orientaci apod. Po svém návratu přijala místo v Museum of Natural History v New Yorku. V roce 1928 vydala knihu *Dospívání na Samoji*, jež se stala „antropologickým bestsellerem“, který zásadním způsobem ovlivnil odbornou i laickou veřejnost.

Meadová v této práci načrtla obraz „kultury ohromující nenucenosti, bez-starostnosti, vyznačující se nedostatkem hlubokých citů, volnými rodinnými svazky, neznalostí viny a téměř žádnými konflikty“.⁴ Životní způsob obyvatel Samoy je popsán velice poetickým jazykem:

„Život začíná za rozbřesku, nebo, když měsíc svítí až do úsvitu, je slyšet pokřikování mladíků na svazích hor ještě před svítáním. Po úzkostné noci plné duchů po sobě radostně pokřikují a pouštějí se do práce. Když začne nad měkkými hnědými střechami svítat a štíhlé palmy se tyčí proti bezbarvému, třpyticímu se moři, milenci, kteří se scházejí pod palmami nebo ve stínu kanoí zakotvených na pláži, vklouznou domů, aby světlo našlo každého spáče na jeho místě. Kohouti bezstarostně kokrhají a z chlebovníků se ozývá ostrý křik ptáka. Dotěrný hukot moře narážejícího na útesy se jakoby ztišuje a jako spodní tón podkresluje zvuky probouzející se vesnice.“⁵

Podle Meadové dospívání na Samoji „nebylo obdobím krizí a stresů, ale dobou spořádaného rozvíjení soustavy pomalu dozrávajících zájmů a činností“.⁶ Meadová samozřejmě našla mezi mladými lidmi také několik případů delikventů, zařadila je však do zvláštní kategorie a ve svých zobecněních je zcela ignorovala. Základní příčinou, která usnadňuje a zjednodušuje dospívání, je podle jejího názoru všeobecná neformálnost celé společnosti. „Samoa je místem, kde nikdo neplatí vysokou cenu, nikdo netrpí za své přesvědčení ani nebojuje na život a na smrt za vysoké cíle.“⁷

Bezstarostný způsob života samoanské mládeže, zcela odlišný od stresů a zátěží typických pro dospívání v euroamerické kultuře, byl přesně typem argumentů, jež Boas ve své polemice s eugeniky potřeboval. Meadová prokázala, že harmonický průběh dospívání samoanských dívek bezprostředně souvisí se sociokulturním prostředím a výchovou na Samoji. Potvrdila tak Boa-sovu hypotézu o rozhodujícím vlivu kulturních faktorů na lidskou psychiku. Dospívání na Samoji se tak stalo mezníkem v chápání významu kulturních a biologických determinant lidského chování a zahájilo dlouholetou nadvládu **doktríny kulturního determinismu** v americké kulturní antropologii.

Pobytem na Samoji zahájila Meadová svoji první sérii terénních antropologických výzkumů. Již v roce 1928 získala nové stipendium a odjíždí se svým manželem, antropologem R. Fortunem, zpět do Tichomoří. Jejím cílem je tentokrát Melanésie. Zde na ostrově Manus v Bismarkově souostroví našla „domorodé společnosti, malé oddělené skupiny lidí, které pro své zeměpisné odloučení zůstaly mimo hlavní proud dějin a zachovaly si zvláštní osobité praktiky, které jsou v živém protikladu k chování ve velkých společnostech".⁸ Shromáždila zde rozsáhlý materiál, na jehož podkladě dokumentuje v knize *Vyrůstání na Nové Guineji* (1930) význam technik socializace a výchovy pro dozrávání a formování osobnosti. V průběhu let 1925-1939 Meadová realizovala celkem pět terénních výzkumů. V jejich rámci se zaměřila na studium mimoevropských kultur - Samoa (1925-1926), Manus (1928-1929), Omaha (1930), Nová Guinea (1931-1933), Bali (1936-1938, 1939). V období mezi těmito pobyty pracovala jako zástupce konzervátora v oboru etnologie v Museum of Natural History a navštěvovala různá další evropská etnologická muzea, aby se seznámila s jejich sbírkami tichomořských kultur.

V roce 1929 získala Meadová na Columbia University titul doktor filozofie v oboru antropologie. V následujících letech vydala devět knih a celou řadu drobnějších článků, ve kterých referovala o svých terénních výzkumech. Ve všech těchto pracích z nejrůznějších zorných úhlů, implicitně i explicitně, dále rozvíjela doktrínu kulturního determinismu a kulturního relativismu. Z tohoto hlediska měla velký ohlas zejména její kniha *Pohlaví a temperament ve třech primitivních společnostech* (1935). Na základě výzkumu tří kmenů na Nové Guineji zde Meadová předložila osobitou analýzu různých typů mužské a ženské role v primitivní společnosti.

Druhá světová válka a zejména vstup Spojených států do válečného konfliktu byly pro Meadovou podnětem k rozsáhlé pedagogické a organizační aktivitě. Při ní se pokusila prakticky uplatnit své teoretické znalosti z oblasti psychologie a antropologie. Aniž by přerušila svoji spolupráci s Museum of Natural History, navazuje kontakty s Office of War Information a po skončení války s UNESCO. V tomto období věnuje stále větší pozornost vztahu mezi mužem a ženou v měnícím se světě. Své názory na tuto problematiku skvěle formulovala v knize *Mužství a ženství* (1949). V letech 1948-1953 stála v čele Společnosti pro užitou antropologii a řídila výzkum současných kultur na

Columbia University. S teoretickou a metodologickou strukturou tohoto výzkumu Meadová seznámila veřejnost v práci *Studium kultury na dálku* (1953), kterou napsala společně s R. Métrauxovou.

Ve spolupráci s UNESCO redigovala knihu *Kulturní vzory a technická změna* (1953), jež byla určena jako praktická příručka politikům a úředníkům zajišťujícím realizaci programů pomoci zaostalým zemím. Charakteristickým rysem této práce je snaha Meadové, aby technický rozvoj v oblasti zemědělství stejně jako nové zásady v organizaci lékařských služeb, školství a výchovy pokud možno co nejméně narušily osobitost původních kulturních vzorů a kompaktnost kultur rozvojových zemí. Souběžně s touto prací věnovala zvýšenou pozornost problematice národních kultur a výzkumům tzv. národního charakteru. V tomto snad nejproduktivnějším období svého života Meadová pracovala v mnoha organizacích, výborech a komisích, získala řadu funkcí v různých vědeckých organizacích a přednášela v mnoha zemích světa.

V roce 1953 se Meadová vrací na ostrov Manus, aby zde zachytila proměny tradiční společnosti pod vlivem modernizace. V knize *Nové životy za staré* (1956) popsala obrovské akulturační změny v životě obyvatel tohoto ostrova, kteří v průběhu druhé světové války a po ní našli své nové místo v současném světě. Na Manus se ještě vrátila v letech 1964, 1965, 1967, 1971 a 1975, aby své vlastní studie z této oblasti srovnala s terénními výzkumy, které zde prováděli T. Schwartz a B. Rollová. Navštívila přitom i řadu dalších míst, jako například Tambunam, Bali a Samou. Přestože šlo o velice krátké návštěvy, které není možné považovat za intenzivní terénní výzkum, Meadová vždy upozornila na některá kulturní specifika, která byla podnětem pro další výzkumy antropologů pracujících v této oblasti.

Meadová výrazně přispěla k popularizaci antropologických poznatků. Kritikové ji sice ironicky nazývali „vševědem“, ale v jejich postoji často zazníval obdivný tón.

Na přelomu 50. a 60. let začala popularita M. Meadové klesat. Lidé byli unaveni z jejich stále více diktátorských způsobů. Utočila na ni pravice, která ji označila za „zdroj zla“, neboť se postavila za legalizaci marihuany a prosazovala právo na potrat. Levice jí vyčítala podporu antropologů, kteří pracovali ve službách vlády ve prospěch „amerických zájmů“ v jihovýchodní Asii. Kupodivu na ni útočily i feministky, neboť naznačovala, že některé rozdíly mezi mužem a ženou mohou mít biologický základ. Konzervativní části americké veřejnosti se zase zdálo, že Meadová vystupuje jako advokátka volné lásky, i když se pouze zasazovala o otevřenou diskuzi o sexu. Její popularitě neprospěla také skutečnost, že velmi dovedně využívala svůj vědecký kredit a akademickou moc a pokud ji někdo kritizoval, tvrdě mu to vrátila.

Na sklonku svého života Meadová musela čelit narůstající vlně kritiky svých raných prací. Přesto setrvala až do své smrti na pozicích striktního kulturního determinismu. I když v současné době dochází k radikálnímu přehodnocování jejího díla, je možné konstatovat, že Meadová představuje jednu z nejvýznamnějších osobností světové antropologie.

6.2.2 Mužská a ženská role ve třech primitivních společnostech

M. Meadová po celý svůj život obhajovala Boasovu doktrínu kulturního determinismu. K jejímu prosazení v americké vědě přispěla svým výzkumem mužské a ženské role u tří kmenů na Nové Guineji.⁹

Pro kmen Arapešů, jenž obývá horské oblasti Nové Guineje, je typické, že příliš nerozlišuje mezi psychikou ženy a muže. Když příslušníci obou pohlaví hodnotí vzájemně své psychické vlastnosti, zájmy a sklony, nepociťují potřebu vymezovat a formulovat nějaké rozdíly mezi maskulinitou mužů a feminitou žen, neboť si jich nejsou vědomi. Muž i žena jsou ovšem vychováváni podle kulturních vzorů a stereotypů preferujících ty psychické vlastnosti, které euroamerická kultura označuje za typicky ženské. Mírnost, poddajnost a emotivní postoj k lidem se tak stávají základní charakteristikou mezilidských vztahů jak u mužů, tak u žen tohoto kmene. Muži i ženy společně obdělávají pole a věnují stejné množství času a energie péči o potomstvo. Děti mají naprostou volnost a jejich výchova má shovívavý a citově vřelý charakter.

Bojovný kanibalský kmen Mundrugumor, žijící na březích řek Nové Guineje, také nediferencuje mezi rolí muže a ženy. Na rozdíl od Arapešů socializační techniky a kulturní vzory spjaté s výchovou rozvíjejí u dětí obou pohlaví velmi silnou agresivitu v mezilidských vztazích. Výchova dětí je založena na velice striktních a rigidně formulovaných normách a předpisech, jež přesně vymezují chování dětí k dospělým. Na rozdíl od harmonických a spontánních vztahů mezi dětmi a dospělými u Arapešů mají děti kmene Mundrugumorů od nejtělejšího věku velmi úzkostný a nedůvěřivý vztah k dospělým. Chlapci i dívky jsou přitom vychováváni podle modelu, který euroamerická kultura označuje za typicky mužský. Není tedy divu, že mezi charakteristické vlastnosti příslušníků tohoto kmene patří bojovnost, bezohlednost, pýcha a sebejistota, kterých je dosahováno prostřednictvím lovu lebek a kanibalismu.

Kmen Cambuli na rozdíl od svých geografických sousedů Arapešů i bojovných Mundrugumorů podobně jako euroamerická kultura rozlišuje mezi mužskou a ženskou rolí. Situace je však z našeho hlediska zcela paradoxní, neboť vlastnosti, jež Evropané a Američané považují za typicky ženské, pokládají tito domorodci za typicky mužské. V důsledku takto orientované výchovy muži tohoto kmene vykazují výrazně ženské vzory chování. Jsou mírní, nesamostatní, závistiví, upovídaní, lstiví, pomlouvační a hašteřiví. Mnoho času tráví ve zvláštních obřadních domech, kde se věnují drobným ručním pracím, parádění, zhotovování obleků a masek a přípravě slavností, rituálů a tanců. Oproti tomu ženy tohoto kmene vystupují velmi energicky, rezolutně a samostatně. Vykonávají většinu prací, které mají pro kmen ekonomický význam (obdělávání zemědělské půdy, rybolov aj.). Zhotovují také jeden z nejvýznamnějších prodejních artiklů čambulských domácností — sítky proti moskytům. Jejich prodeji se ale již věnují muži, kteří tento obchod považují za zvlášť

atraktivní a vytouženou činnost. Umožňuje jim totiž obléci se do nejkrásnějších šatů, ozdobit se lasturovými šperky a strávit několik dní smlouváním a vyjednáváním. Toto „dobrodružství“ ovšem prožívají pouze se svolením ženy. Formálně sice dům a pozemky náleží muži a jsou děděny po mužské linii, ale fakticky jsou obývány a obhospodařovány ženami, které zde vládnu. Muž se bez souhlasu žen nemůže dokonce ani oženit nebo oženit svého syna. K sobě navzájem jsou ženy srdečné, bezstarostné a otevřené. V intimních vztazích jsou rozhodnější a aktivnější a muže, mezi nimiž je značně rozšířena homosexualita, považují za slabší pohlaví.

Tato práce Margaret Meadové, napsaná z pozice kulturního determinismu, prokazuje, že jednostranně biologický výklad role muže a ženy ve společnosti je zavádějící. Meadová si je samozřejmě vědoma, že fyzické rozdíly mezi mužem a ženou hrají významnou roli v postavení ženy ve společnosti. V souladu s teorií kulturního relativismu ale upozorňuje na to, že význam vzorů chování spjatých s mužskou a ženskou rolí je nezbytné studovat vždy v kontextu hodnot a norem té kultury, která je zrodila.

6.2.3 Namlouvání v mezikulturní perspektivě

Působivou ukázkou praktické „síly antropologie“ představuje její výzkum vztahu anglických děvčat a amerických vojáků za druhé světové války ve Velké Británii. Problém, který zde Meadová řešila, je příkladem „šumu“ v transkulturní komunikaci příslušníků dvou velmi blízkých kultur. Předmětem analýzy byl paradoxní rozpor ve vzájemném hodnocení sexuálního chování amerických chlapců a anglických děvčat. Podle anglických dívek byli američtí vojáci v průběhu namlouvání bez výjimky příliš útoční. Oproti tomu Američané považovali tato děvčata za příliš povolná a sexuálně „odvázaná“.

Meadová správně odhalila, že příčina tohoto rozporu souvisí s odlišným průběhem namlouvání ve Spojených státech a Velké Británii. V americké i anglické kultuře mají námluvy asi třicet různých etap, od oslovení a podání ruky až po pohlavní styk. Tyto etapy se ale liší svým pořadím. Ve Spojených státech stojí líbání už na pátém stupni. Mladí lidé zde líbání považují za nezávaznou seznamovací aktivitu, která má blízko k podání ruky a běžné konverzaci. Ve Velké Británii ale líbání přichází na řadu mnohem později - stojí až na pětadvacátém místě. Není tedy divu, že Angličanky považovaly americké vojáky, kteří poměrně brzy vyžadovali líbání, za příliš agresivní. Anglické dívky v této situaci zbývaly dvě možnosti - přerušit známost nebo „přeskočit“ ostatní stupně anglického seznamovacího rituálu a líbání povolit. Pokud dívka přijala alternativu líbání, ocitla se podle svých kulturních vzorů namlouvání velice blízko k povolení pohlavního styku. Američan by se do této fáze namlouvání podle svého kulturního stereotypu propracoval až mnohem později. Proto také považuje dívku za příliš povolnou.

6.2.4 Studium kultury na dálku

M. Meadová nepřispěla pouze k rozpracování teorie kulturního determinismu, ale obohatila antropologii také v oblasti metodologie. Velice podnětná je z tohoto hlediska příručka *Studium kultury na dálku* (1953), kterou Meadová editorovala společně s R. Métrauxovou.¹⁰ Tato práce byla současně koncipovaná jako učebnice technik výzkumu struktury národního charakteru v kulturách, jež jsou prostorově nebo časově nedostupné. Metody a techniky, které Meadová a Métrauxová v knize prezentují, reagují na situaci, kdy je nezbytné zkoumat kulturu, jež zanikla jako celek, ale stále ještě existují její členové, byť i rozptýleni v jiném prostředí. Za nadčasové je možné označit především pasáže věnované práci s informátory a analýze dokumentů.

Podle Meadové **rozhovory s informátory** (například emigranty) může antropolog studující kulturu na dálku získat popis obecných zákonitostí dané kultury i poznatky o jejích specifických vzorech. Při práci s informátory však musí respektovat skutečnost, že jednotliví informátoři nejsou zaměnitelní. Jsou přesně definováni svým pohlavím, životní historií, příbuzenskými vztahy, inteligencí, profesí i vztahem k antropologovi. Vzhledem k svým odlišným sociálním zkušenostem poskytují rozdílné a různě kvalitní informace, které se mohou vzájemně doplňovat. Antropolog musí u každé získané informace zvážit míru relevance a posoudit její vztah k ostatním poznatkům. Proto se v průběhu práce s informátorem učí znát jeho typické vlastnosti, míru kompetence v dané kultuře i sklony k přehánění. Podle Meadové nezáleží na tom, kolik je k dispozici informátorů, ale kdo je tvoří a jak dobře jsou vybráni. Antropolog potřebuje nejméně tolik informátorů, kolik je v dané kultuře skupin, které se v nějakém aspektu odlišují. Proto je nutné mít informátory zastupující opačná pohlaví, různé věkové skupiny, odlišné třídy nebo vrstvy, profese aj. Při studiu komplexních a prostorově rozšířených kultur je vhodné mít informátory z různých typů lokalit.

Metody používané při studiu kultury na dálku nejsou omezeny na rozhovory s informátory. Významnou součástí tohoto typu výzkumu je **obsahová analýza** dokumentů vzniklých ve zkoumané kultuře. Za dokumenty jako zdroje antropologických dat jsou považovány nejen psané záznamy, ale také příběhy předávané ústním podáním a audiovizuální informace. Při studiu dokumentů, například literárního díla, se antropolog nezaměřuje na způsob, jakým konkrétní spisovatel rozvíjí zápletku, ale na analýzu latentních informací — zjištění obsahu, příčiny a efektu sdělení. Každou informaci studuje jako součást širšího celku, který odráží hodnoty, postoje, morálku a životní styl, sdílený členy zkoumané kultury. Podle Meadové je nutné při studiu uměleckých děl, jako je hraný film a krásná literatura, sledovat určitá témata, která se pravidelně objevují. Tématem může být cokoli, od jednotlivé scény až po celkovou konstrukci zápletky (kvalita partnerských vztahů, způsob popisu společenských skupin, struktura zápletky aj.). Při analýze

filmu je například možné sledovat počet postav, které se současně objevují na scéně, a délku sekvencí, kdy na scéně není žádná postava, je jedna postava, dvě postavy atd. Tímto způsobem je údajně možné odvodit, jaký emocionální význam daná kultura přisuzuje samotě. Cílem takto koncipované obsahové analýzy je nalézt vztahy mezi pozorovanými tématy a zkoumanou kulturou. Při interpretaci vztahu mezi tématy a kulturou si však výzkumník musí uvědomit, že literární a filmová díla nejsou doslovným přepisem reality. V některých případech jsou projekcí žádoucího nebo ideálního stavu kultury. Jindy zobrazují pravý opak toho, co je kultuře vlastní, a ventilují tak tenze vzniklé z nutnosti dodržovat závazná společenská pravidla. Existují také umělecká díla, která zobrazují nežádoucí jevy a postoje, ale způsobem jejich ztvárnění k nim zaujmají stejně negativní postoj jako celá kultura. Protože umělecká díla umožňují falzifikovat realitu, doporučuje Meadová ověřovat závěry obsahové analýzy filmu a literatury pomocí alternativních zdrojů informací.

6.2.5 Meadová kontra Freeman

Již ve 30. letech vystoupila řada kritiků, kteří označili mnohé závěry a zobecnění, které Meadová předložila, za subjektivní a výběrové. Mnoho antropologů dokonce zařazovalo její práce spíše do oblasti umění než vědy. Proto Meadová zavedla některé metodologické kontroly a výzkumné techniky, jež bylo možno použít v případech, že se určité údaje nedaly ověřovat přímo v terénu. Spolu se svým třetím manželem G. Batesonem například přispěla k využití fotografie v antropologických výzkumech. Má také velkou zásluhu na aplikaci psychologických metod a technik, zejména projekčních testů přímo v terénních výzkumech.

Charakteristickým rysem vývoje současné psychologické antropologie je radikální přehodnocování tradičních přístupů, škol a směrů. Kritiky nebyla ušetřena ani M. Meadová. Příznačná je z tohoto hlediska kniha australského antropologa Dereka Freemana *Margaret Meadová a Samoa: Zrození a zánik antropologické legendy* (1983), v níž ostře napadl práci M. Meadové *Dospívání na Samoji*.¹¹ Freeman přijel na Samou v roce 1940, patnáct let po odchodu Meadové. Následujících čtyřicet let se věnoval výzkumu samoanské kultury. Na Samoji strávil celkem šest let. Naučil se dobře místní jazyk, byl přijat za člena jedné samoanské rodiny a získal status náčelníka. Ještě před publikováním své knihy byl považován za největšího znalce samoanské kultury na světě. Do formálního přehodnocení výzkumu Margaret Meadové se pustil až v roce 1966, i když mu bylo brzy po příjezdu na Samou jasné, že se zdejší kultura liší od toho, co ve své knize popsala Meadová. Tam, kde viděla dospívání plné pohody a klidu, našel mládež stejně rebelantskou a rozjitřenou jako v industriální společnosti. Kde Meadová viděla sexuální svobodu, našel Freeman puritánský postoj k intimnímu životu a dokonce kult panenství. Pokud

se týká ústřední otázky — povahy dospívání na Samoju, dospěl Freeman k závěru, že delikvence zdejších mladistvých byla ve 20. letech desetkrát větší než v Anglii 60. let.¹²

Velice výstižně shrnul Freemanovy námitky proti Meadové E. Marshall: „Když se jako třiaadvacetiletá rozhodla odejít na Samou, byla nezkušená a špatně připravená, takže to, co na ostrově uviděla, nebyla skutečná společnost, která tam existovala, ale fiktivní představa... V důsledku toho zdědila americká antropologie zkreslený pohled na Samou a s ním i předpojatost Meadové a jejích učitelů, že lidské chování může být analyzováno bez ohledu na biologii člověka.“¹³

Freeman neobviňuje Meadovou z podvodu. Její závěry připisuje jejímu mládí, nezkušenosti a snaze důsledně interpretovat získaná antropologická data z pozice Boasovy doktríny kulturního determinismu. Navíc je Freeman přesvědčen, že mladé dívky ve svých výpovědích uváděly především to, co Meadová chtěla slyšet. Meadová si byla vědoma, že její interpretace samoanské kultury je odlišná od výzkumů, které později v této oblasti realizovali jiní antropologové. Přesto odmítala své závěry o povaze samoanské kultury revidovat. Svůj postoj vyjádřila dostatečně jasně v předmluvě vydání své knihy v roce 1973: „Musí zůstat jako všechny antropologické práce přesně tak, jak byla napsána, věrná tomu, co jsem viděla na Samoju a co jsem o tom mohla napsat.“¹⁴ Podstatně kompromisnější je z tohoto hlediska postoj Freemana. Ten na poslední stránce své knihy píše, že je čas odmítnout oba extrémní v polemice o vztahu mezi biologickou a kulturní determinací lidské činnosti a dospět k syntéze antropologie a biologie.

6.2.6 Vliv Meadové na vývoj antropologického myšlení

Meadová sehrála rozhodující roli při orientaci antropologických výzkumů na problematiku vztahů osobnosti a kultury. Od 30. let, kdy byly publikovány její první práce, můžeme sledovat nárůst antropologické literatury, která se zabývá problematikou výchovy dětí a mezigeneračních vztahů. Charakteristickým rysem takto orientovaných výzkumů byla zejména snaha stanovit vztahy mezi metodami výchovy a typy dospělých osobností a mezi institucemi a určitou strukturou hodnot dané kultury.

Meadová významně přispěla k rozvoji studií národního charakteru a k výzkumu národních tradic. Ve svých dílech rozpracovala široké spektrum problémů zahrnující otázky postavení ženy ve společnosti, situace člověka v technické civilizaci, použití hromadných sdělovacích prostředků, funkci rodiny a výchovy, proměn vztahu muže a ženy, souvislosti mezi národním charakterem a kulturou atd. Navzdory všem sporům a polemikám, které vyvolalo její dílo, je možné konstatovat, že Margaret Meadová položila základy moderně koncipované psychologické antropologii a určila další směr výzkumů v této oblasti.

6.3 Ralph Linton - antropologie jako studium sociálních rolí

6.3.1 Život a dílo Ralpha Lintona (1893-1953)

K dalšímu rozpracování školy Osobnost a kultura výrazně přispěl americký antropolog Ralph Linton. Linton se narodil ve Filadelfii v kvakerské rodině. Jeho otec, zámožný restaurátor, jej velmi tvrdě vedl ke zbožnému a praktickému životu. Je pravděpodobné, že tento způsob výchovy měl podíl na Lintonově celoživotním odporu k jakékoli autoritě, včetně všemi uznávaného Boase. V roce 1911 Linton zahájil studia na Swarthmore College. V této době se zúčastnil několika archeologických výzkumů, což způsobilo, že upustil od úmyslu stát se inženýrem a zahájil na University of Pennsylvania studium antropologie. V roce 1916 odchází do New Yorku, kde pokračuje ve studiu na Columbia University u Franze Boase. V průběhu 20. let se účastnil expedicí na Markézské ostrovy (1920-1921) a Madagaskar (1925-1927). Výsledky svého výzkumu publikoval v práci *Tanala: horský kmen na Madagaskaru* (1933). V tomto období postupně přesouvá svůj zájem z archeologie ke kulturní antropologii. V roce 1925 získal doktorát z antropologie na Harvard University a o tři roky později se stal profesorem na University of Wisconsin v Madisonu. Linton zde v průběhu devíti let prošel vývojem od terénního badatele v teoretika kultury. V této době se poprvé projevila jeho psychologická a sociologická orientace, o čemž svědčí jeho zájem o problematiku **statusu** a **role**. Výsledky teoretické práce tohoto období shrnul v knize *Studium člověka* (1936), ve které se soustředil na výklad rasy, společnosti a kultury. V době svého působení v Madisonu Linton navázal vědecké kontakty s jedním z tvůrců britského funkcionalismu A. A. Radcliffe-Brownem, který tehdy působil na University of Chicago. Na University of Wisconsin patřili mezi Lintonovy žáky později známí antropologové J. Gillin, S. Tax, E. A. Hoebel.

V roce 1937 přichází Linton na Columbia University, kde se po Boasově odchodu ujal vedení katedry antropologie. V tomto období rozšiřuje spektrum svých zájmů o problematiku akulturace a výzkumu vztahu osobnosti a kultury. Velkou roli zde sehrál univerzitní seminář vedený psychoanalytický orientovaným antropologem Abramem Kardinerem a



Ralph Linton

Corou DuBoisovou. Když DuBoisová v roce 1937 odjela na terénní výzkum do Indonésie, Linton a Kardiner společně pokračovali ve vedení semináře. Výsledky této vzájemné spolupráce publikoval Linton v knize *Kulturní základ osobnosti* (1945). V roce 1946 odchází Linton na Yale University, kde působil až do konce svého života. Nejvýznamnější prací tohoto období je posmrtně vydaný *Strom kultury* (1955), dílo, které zahrnuje obrovský komparativní materiál z nejrůznějších částí světa.

6.3.2 Teorie kultury

Podle Lintona vědec, který se zabývá výzkumem společností, musí zahájit svou práci studiem **kultur** - způsobů života, které jsou charakteristické pro jednotlivé společnosti. Ve své obecné teorii kultury Linton syntetizuje konfiguracionistický a etnopsychologický přístup. Kulturu chápe jako „konfiguraci naučeného chování a jeho výsledků, jehož komponenty jsou sdíleny a předávány členy dané společnosti“.¹⁵ **Naučené chování** vymezuje jako „tu část dané kulturní konfigurace, jejíž forma byla modifikována procesem učení“.¹⁶ **Výsledky chování** vztahuje k jevům dvou zcela různých tříd - psychické a materiální. První třída zahrnuje projevy chování, které vystupují jako **psychické stavy jednotlivce** - postoje, znalosti a systémy hodnot. Druhá třída představuje **produkty lidské činnosti**, které vystupují jako artefakty. Podle Lintona antropologický výzkum musí postihnout tři kvalitativně odlišné dimenze kultury - **materiální jevy** (artefakty), **kinetické jevy** (zjevné chování) a **psychologické jevy** (znalosti, postoje a hodnoty sdílené členy společnosti). Materiální a kinetické jevy přitom vystupují jako zjevný aspekt kultury, jevy psychologické jako skrytý aspekt kultury.

Linton je přesvědčen, že analýza konkrétních kulturních prvků musí pokrýt čtyři různé kvality -jejich **formu, význam, užití a funkci**. Postižení formy kulturních elementů je možné empirickým pozorováním. Složitější je již interpretace jejich významu, neboť je často kulturním prvkům přikládán nevědomě. Analýza užití kulturního prvku vyžaduje zachycení jeho vztahu k ostatním složkám kulturního systému. Rozbor funkcí je zaměřen na analýzu příspěvku kulturního prvku k uchování a fungování kulturního systému.

6.3.3 Status a role

Osobitým přínosem Lintonovy teorie kultury je koncepce **statusu a role**, kterou předložil v knize *Studium člověka* (1936).¹⁷ Pojem status označuje pozici (postavení) člověka v sociálním systému. Pojem role vyjadřuje činnou stránku statusu - chování, které se od držitele daného statusu očekává. Podle Lintona se v žádné společnosti jednotlivec neučí a nepřejímá celou kulturní tradici. Jeho účast je omezena na chování, které odpovídá určité skupině statusů, jež člověk v sociálním systému zaujímá, a rolí, které hraje v průběhu svého

života. Jinými slovy, společnost a sociální skupiny vyžadují, aby každý jednotlivec v rámci svých společenských pozic plnil určité role - choval se v souladu s právy a povinnostmi, jež vyplývají z jeho statusů.

Základní statusy získává člověk již od raného dětství na základě svého pohlaví, zařazení ve společnosti, sociální příslušnosti a dalších charakteristik. V průběhu dalších let se statusy dále rozvíjejí a utvářejí prostřednictvím povolání, prestiže, pozice v rodině a sociální skupině vrstevníků a celé řady dalších faktorů. Některé z těchto statusů jsou **vrozené** (pohlaví), jiné **přípsané** (věk) nebo **získané** (společenská prestiž, vzdělání aj.).

Podle Lintona během jediného dne člověk prochází řadou odlišných statusů a je nucen generovat modely chování, které jsou s nimi v souladu. Jako příklad uvádí zaměstnance v obchodním domě. Pokud je za pultem, má aktivní status prodavače, který jednoznačně vymezuje jeho chování k zákazníkovi. Při obsluhování se snaží být pozorný, uctivý a profesionálně kompetentní. Ve chvíli, kdy si jde na chvíli odpočinout a vykouřit cigaretu s přáteli, se jeho status mění - je kolegiální, uvolněný a nezávazně přátelský. Po skončení práce odkládá status prodavače, aby se během cesty hromadnou městskou dopravou stal anonymním obyvatelem města, limitovaným pouze svým věkem a pohlavím. Vzhledem k tomu, že se jedná o mladého muže, během cesty metrem uvolní místo stojící těhotné ženě. Krátce poté, co vstupuje do svého domu, nabývá statusu otce, manžela a zetě. V souladu se svými právy a povinnostmi pokárá svého syna za pětku v žákovské knížce, je něžný na svoji manželku a snaží se být srdečný ke tchyni. Večer odchází do svého oblíbeného „klubu“, aby se zde ve funkci velmistra Ku-Klux-Klanu změnil z milujícího manžela a otce svých dětí v „praktikujícího“ rasistu.

Lintonův výklad člověka skrze prizma statusů a rolí naplňuje Shakespearovu vizi světa jako divadla, ve kterém jsou všichni muži a ženy pouhými herci. Tato dramaturgická koncepce demytizuje předpoklad „absolutní svobody“ a nutí nás k hlubšímu zamyšlení nad lidským osudem.

6.3.4 Základní a statusová osobnost

Podle Lintona si určité kulturní prvky („kulturní univerza“) v procesu socializace osvojují všichni členové společnosti. Tím se formuje tak zvaná **základní osobnost** („basic personality“) — určité všemi sdílené osobnostní jádro, které zrcadlí typické vlastnosti a podstatné hodnoty dané kultury. Fakt existence základní osobnosti vysvětluje společné chápání hodnot a jednotnou emotivní reakci na situace týkající se společných hodnot členů určité společnosti. Teprve z tohoto obecně sdíleného psychického základu vyrůstá konkrétní osobnost daná statusem, tedy charakteristikami vyplývajícími z pozic, které člověk v sociálním systému zaujímá, a rolí, jež ve společnosti hraje. Každá společnost má tedy svůj vlastní typ základní osobnosti a svou vlastní škálu osobností statusových, které vymezují příslušné role — postoje, hodnoty a způsoby reagování.

Linton je přesvědčen, že interakce založená na přijetí statusů a rolí je nezbytným předpokladem úspěšného fungování každé společnosti, neboť její členové spolu mohou jednat na základě svých pozic ve společnosti. To jim

umožňuje adekvátně reagovat ve většině standardních situací. **Statusová osobnost** překrývá základní osobnost a je s ní integrována. Od základní osobnosti se ovšem liší, neboť v ní převládají specifické vnější reakce vyplývající z práv a povinností vázaných na status, který daná osobnost v sociální struktuře zaujímá.

6.3.5 „Stoprocentní Američan“ jako produkt kulturní difuze

Při analýze procesů, které utvářejí kulturní kontext lidského života, Linton věnoval pozornost difuzi kulturních prvků. Podle jeho názoru není žádná kultura absolutně chráněna před cizími vlivy. Pochopit kořeny vlastní společnosti vyžaduje identifikovat cizí kulturní prvky a komplexy, které se v průběhu dějin podílely na utváření naší kultury. Fikci „kulturní čistoty“ Linton sžiravě komentoval v eseji *Stoprocentní Američan* (1937).¹⁸ Popisuje zde prostředí a chování typického Američana od chvíle, kdy vstane z postele, až do jeho příchodu do zaměstnání.

Podle Lintona se „stoprocentní Američan“ probudí v posteli středovýchodního typu, oblečený v pyžamu, které pochází z Indie. Odhodí ze sebe přikrývku z bavlny, jejíž původní vlastí byla Indie, nebo z hedvábí objeveného v Číně. Nazuje si indiánské mokasíny a odchází do koupelny, jejíž zařízení je směsicí evropských a amerických vynálezů nedávného data. Cestou si zkontroluje čas na hodinkách vynalezených ve středověké Evropě. V koupelně použije vanu a toaletu vyrobenou podle římského vzoru, podívá se do zrcadla, jehož původ lze nalézt ve starověkém Egyptě, umyje si obličej mýdlem, vynalezeným starými Galy, a otre se tureckým ručníkem. Poté se oblékne do šatů, jejichž střih se poprvé objevil u asijských nomádů, a nazuje si sandály kopírující obuv klasických středomořských civilizací.

Lintonova snaha zasazovat jednotlivé kultury do širšího kontextu světových difuzních a migračních procesů byla reakcí na narůstající procesy modernizace a globalizace světové kultury. Kdybychom volně parafrázovali básníka Johna Donna, ve 30. letech našeho století již nebyla žádná kultura „ostrov sám pro sebe“, ale byla součástí širší pevniny - kultury celého lidstva.

6.3.6 Kulturní změna tanalské kultury

Problematikou vztahu osobnosti a kultury se Linton nezabýval pouze v teoretické rovině, ale věnoval jí zvýšenou pozornost i ve svých empirických výzkumech. Klasickou ukázkou Lintonova přístupu představuje jeho analýza **kulturní změny** tanalské kultury na Madagaskaru. Zde věnoval pozornost tomu, jaké důsledky měla změna ekonomického systému (přechod ze suché na závlahové pěstování rýže) na politický systém, sociální vztahy a základní osobnost tanalských domorodců. Podle Lintona změna zemědělské výroby ve svých důsledcích vedla k zániku původní kmenové demokracie a k zavedení soukromého vlastnictví půdy. Zároveň vzrostl význam otroků pro zemědělství. Nový výrobní způsob také vyvolal nové formy vedení místních válek - na rozdíl od

období původně pohyblivých sídel nyní vyžadovala obrana trvalých osad účinnější vojenskou podporu. Rozsáhlé procesy kulturní změny, které způsobila transformace tradičního ekonomického systému, výrazně poznamenaly i osobnostní strukturu tanalských domorodců. Zoufalé války o vlastnictví úrodnějších údolí vedly k rozpadu rodinné organizace a tradičního modelu výchovy. Psychická nepřipravenost na novou situaci se projevila nárůstem úzkosti, zvýšenou zločinností, homosexualitou, magickými obřady a projevy hysterie.

6.3.7 Lintonův vliv na antropologické myšlení

Výzkumy vztahu osobnosti a kultury v kontextu kulturní změny Linton vymezil významnou tematickou oblast antropologických výzkumů. Ta získala na aktuálnosti v souvislosti s modernizačními procesy a narůstající akulturací v rozvojových zemích. Koncepty základní osobnosti, statusu a role vytvořil klasické antropologické schéma, jež poměrně přehledně — i když dosud velice obecně - objasňuje vztahy mezi jednotlivcem, kulturou a sociální strukturou společnosti. Z tohoto hlediska lze Lintona stejně jako Meadovou považovat za zakladatele psychologické antropologie.

Velice významná je také jeho spolupráce s psychoanalytikem a antropologem Abramem Kardinerem a Corou DuBoisovou. Na základě jejich pravidelných setkání na psychoanalytickém semináři vznikla Kardinerova práce *Individuum a jeho společnost* (1939) a kolektivní dílo *Psychologické hranice osobnosti* (1945). Jedním z trvalých přínosů této spolupráce je také zavedení pojmů **základní osobnostní struktura** (Kardiner) a **modální osobnost** (DuBoisová).

Dlouhodobým výzkumem a psychoanalytickou interpretací tanalské a markézské kultury dospěl Kardiner k závěru, že v každé ze zkoumaných kultur je možné izolovat určitou osobnostní konfiguraci - základní osobnostní strukturu (basic personality structure), která je sdílena většinou členů společnosti jako výsledek společných zkušeností z dětství. Její existenci potvrdila svými terénními výzkumy alorské kultury v Indonésii také DuBoisová. Ta navrhla, aby tento statisticky nejčtenější soubor typických osobnostních rysů byl označován jako modální osobnost (modal personality).

Lintonův přínos však nelze omezit pouze na antropologii. Jeho výklad chování člověka v závislosti na sociálním statusu a roli ovlivnil sociologii Ervinga Goffmana a do značné míry přispěl ke vzniku **symbolického interakcionismu**. Lintonův předpoklad, že mezilidské vztahy jsou budovány sociální interakcí na symbolické úrovni, zapůsobil také na zakladatele **etnometodologie** - amerického sociologa Harolda Garfinkela. Ten se zaměřil na výzkum metod, které lidé používají, aby dali smysl situacím každodenního života. Ve svých experimentech (tzv. „**garfinkeling**“) programově narušoval průběh standardní komunikace, aby potvrdil Lintonovu hypotézu, že lidé dělají, co se od nich očekává. Svět podle Garfinkela je příběhem, který si může zahrát každý sám. Stačí přijít domů a narušit implicitní očekávání svých blízkých

například tím, že se budeme ve vlastním domě chovat jako podnájemníci. Na vlastní kůži tak pocítíme sílu Lintonova a Shakespearova tvrzení, že svět je pouhým divadlem a my pouze herci.

6.4 Shrnutí - mezikulturní výzkumy osobnosti a kultury

Výzkumy osobnosti a kultury realizované M. Meadovou, R. Lintonem a okruhem jejich spolupracovníků položily základy psychologické antropologie jako svébytné tematické oblasti antropologických výzkumů. Jádrem klasické psychologické antropologie (škola Osobnost a kultura) se stala doktrína kulturního determinismu. Podle Meadové a Lintona rozhodující roli při formování lidské osobnosti představuje kultura, kterou si člověk osvojuje v procesu **socializace** a **enkulturatione**. Antropologové zabývající se výzkumem osobnosti a kultury nepopírali existenci biologických determinant, jako je dědičnost, tělesná konstituce, centrální nervová soustava nebo hormonální systém. Na chování a prožívání člověka však má podle jejich názoru rozhodující vliv kultura vystupující v podobě kulturních vzorců - naučených schémat pro jednání ve standardní situaci. Z tohoto hlediska je člověk především produktem obyčejů, zvyků, zákonů a tabu kultury, do níž se narodil.

K rozvoji antropologických výzkumů vztahu osobnosti a kultury ve 30. a 40. letech významně přispěla psychoanalýza a behaviorismus. Na kulturní antropology zapůsobila především Freudova hypotéza o rozhodujícím vlivu raných dětských zážitků a výchovných metod na formování osobnosti člověka. Na uvedení Freudovy psychoanalýzy do antropologických výzkumů měl největší podíl psychiatr a antropolog A. Kardiner, který se v roce 1936 a 1937 podílel na organizování semináře, jehož se zúčastnili i antropologové E. Sapir, R. Benedictová, C. DuBoisová, R. Bunzelová a R. Linton. Jednotlivé semináře měly standardní průběh. V úvodní přednášce vždy některý z přítomných antropologů referoval o výsledcích svého terénního výzkumu, poté Kardiner provedl psychoanalytický rozbor a interpretaci daného problému a otevřel prostor pro následnou diskuzi. Podle Kardinera nelze koncipovat výzkum vztahu osobnosti a kultury pouze na základě antropologických metod, protože adaptace člověka zahrnuje procesy, které standardní technika terénního výzkumu neumožňuje odhalit. Antropolog je proto nucen využít výzkumných metod a technik psychologie, jako jsou Rorschachův test, tematicko-apercepční test a další.

Výsledkem spolupráce Kardinera, DuBoisové a Lintona bylo vymezení pojmů **základní osobnostní struktura**, **modální osobnost** a **základní osobnost**. Tyto pojmy velice rychle pronikly do dalších společenských věd a staly se účinným nástrojem výzkumů osobnosti a kultury. Trvalou součástí

kategoriálního aparátu společenských věd se staly také Lintonovy pojmy **status** a **role** i jeho „dramaturgická“ vize světa.

V souladu s psychoanalytickými východisky antropologové zabývající se studiem osobnosti a kultury předpokládali, že rozhodující roli při formování základní osobnostní struktury hrají rané dětské zážitky. Podle jejich názoru tyto zážitky mohou být původcem případných psychopatologických projevů osobnosti i významným indikátorem mentality dospělého člověka. V centru zájmu psychoanalyticky orientovaných antropologů proto stojí takové oblasti lidské činnosti, jako je kojení, hygienické návyky, projevy sexuality a podobně. Výchovné praktiky se předávají z generace na generaci a jsou sdíleny většinou rodin dané společnosti. Proto můžeme předpokládat, že v rámci určité kultury většina dětí prochází obdobnou obecnou zkušeností, která u nich vytváří mnoho společných osobnostních rysů. Formy rodiny a metody výchovy, jejichž prostřednictvím rodina utváří osobnost dítěte, jsou však v různých kulturách odlišné. Proto také nacházíme v různých kulturách různé typy základní osobnostní struktury.

Neofreudistickou linii výzkumů vztahu osobnosti a kultury dále rozvíjeli psychoanalyticky orientovaní antropologové a psychologové W. La Barre, J. J. Honigmann, E. H. Erikson a další. Vedle psychoanalýzy však do antropologie rychle pronikaly i metody neobehavioristické psychologie. Na přelomu 40. a 50. let uplatnili zásady teorie učení v antropologických výzkumech zejména J. W. M. Whiting, Ch. Harrington a I. L. Child. Behavioristicky orientovaní antropologové se nesnažili interpretovat prožívání osobnosti, ale ve svých výzkumech se více soustředili na pozorovatelné chování, které kvantifikovali. Takto získaná empirická data poté využívali k ověření svých hypotéz.

V průběhu 60. let antropologové zabývající se výzkumy osobnosti a kultury začínají opouštět tradiční teorie a metody výzkumu. V centru kritiky se ocitly zejména projekční testy, jejichž validita byla vážně zpochybněna. Pod vlivem kognitivních teorií osobnosti a francouzské strukturální antropologie věnují stále větší pozornost studiu kognitivních procesů. V první polovině 70. let se psychologická antropologie s konečnou platností prosadila jako samostatná subdisciplína kulturní antropologie. K jejímu dalšímu rozvoji přispěla přede vším sociobiologie a kognitivní antropologie. Sociobiologové, kteří rozpracovali moderní teorii biologického determinismu, de facto obnovili starý spor „geny kontra kultura“. Kognitivní antropologie stimulovala výzkum struktury a funkcí procesů vnímání a myšlení v konkrétním kulturním kontextu.

Psychologická antropologie jako tematická oblast a poté svébytná antropologická disciplína se rozvíjela v rámci americké kulturní antropologie. Paralelně s americkou kulturní antropologií prováděli výzkumy preliterárních společností také britští sociální antropologové. Rozhodující zvrát pro konstituování moderní sociální antropologie znamenal ve 20. letech vznik funkcionalismu, kterému věnujeme následující kapitolu.